

गीता-हृदय

स्वामी सहजानन्द सरस्वती



प्रकाशक

किताब महल • इलाहाबाद

गीता-सप्तश्लोकी

प्राचीन लोगोंने अपने-अपने ख्यालके अनुसार गीताके सात श्लोको-
को चुनकर एक या कई सप्तश्लोकियाँ मानी है। वैसा ही प्रचार भी
हुआ है। गीता-हृदय लिखनेके समय इस बार भी ध्यान दिया गया है।
फलत 'हृदय'ने जिसे सप्तश्लोकी स्वीकार किया है वह कुछ दूसरी ही
है। उसका स्वरूप यह है .—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफल हेतुर्भूमा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥२॥४७॥

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥२॥४८॥

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥३॥१७॥

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥६॥३॥

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥१७॥३॥

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं कुरुतेऽर्जुन ।

सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥१८॥१॥

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्व पापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥१८॥६६॥

प्रारम्भिक शब्द

गीताके साथ मेरा सम्बन्ध प्रायः चालीस सालसे है, जब मैं दस-ग्यारह वर्षका बच्चा था। उपनयन और यज्ञोपवीत सस्कारके बाद ही मेरे दिलमें अन्यान्य धार्मिक आचारोंके साथ गीताको भी जाने कैसे स्थान मिल गया। आज इस मधुर स्मृतिके फलस्वरूप आश्चर्य होता है कि सचमुच यह बात क्यों हो पाई जो आजतक कायम ही नहीं है, किन्तु उसने सूद भी काफी कमाया है। इन चालीससे ज्यादा वर्षोंने गीताके साथ मेरी जो तन्मयता और अभिन्नता कायम कर दी है वह मेरे जीवनकी एक खास चीज़ है। धार्मिक और राजनीतिक मामलोंमें मैं इस दम्यनि कहाँसे कहाँ जा पहुँचा! इनके सम्बन्धमें मेरे भीतर ऐसी क्रान्ति हो गई कि आज अपनेको बिल्कुल ही निराली दुनियामें पाता हूँ! फिर भी गीता और गीताधर्म अपनी जगहपर ज्योंके त्यों हैं—अविचल हैं, अटल हैं। बल्कि वह तो और भी बद्धमूल हो गये हैं।

वेशक, गीताके साथ मेरा पहला सम्बन्ध केवल धार्मिक था—धार्मिक उसी मानीमें जिसमें इस शब्दका आमतौरसे व्यवहार किया जाता है और अब भी तो वह सम्बन्ध धार्मिक ही है। फर्क इतना ही है कि पहलेका 'केवल' हट गया है। या यों कहिये कि धर्मका रूप बहुत व्यापक बन गया है। इसे व्यापक तो और लोग भी कहते और मानते हैं। मगर मेरे सम्बन्धमें इसकी व्यापकता कुछ निराली है और गीता-हृदयकी पक्तियाँ इसे साफ बताती हैं। सारांश यह कि गीताके सार्वभौम धर्मने मेरे धर्मको भी अपना लिया है और उसे भी सार्वभौम बना डाला है। यही तो मेरे वेदान्तका अरुली अद्वैतवाद है। एक समय था, जब मैं गीतामें सकुचित

देखते हुए, आज उल्टे खुशी हो रही है। क्योंकि उस समय कुछ लिखने के तो आज पछताना ही होता। अब जो कुछ लिखा है और लिख रहा हूँ यही ठीक है और पहले यह हर्गिज लिखा न जाता।

हमारी हालत यह है कि हम गीताकी टीकाओं और उसके भाष्योंके बीचमें बैठके ही गीताका अर्थ समझना चाहते हैं। यही कारण है कि उसे ठीक समझ पाते नहीं। बच्चेको बराबर सवारीपर ही चलाइये तो वह खामखा पगु होगा। उसके पावोंमें शक्ति न आ पायेगी। यही हालत टीकाके सहारे ग्रंथोंके पढ़नेवालोंकी हो जाती है। उनकी बुद्धिमें शक्ति और स्वावलम्बन नहीं आने पाता और वह पगु हो जाती है। मेरी भी पहले यही हालत थी। मगर १९२२में फैजाबाद जेलमें पहले-पहल केवल एक नन्हीसी गीताकी गुटका मिली। विवश होके उसका स्वतंत्र विचार करनेपर मुझे जो मजा मिला और जो नया अर्थ सूझा उसे कह नहीं सकता। खूबी तो यह है कि अधिकांश वही अर्थ मूलतः आज कायम भी है। इसीलिये उस गुटकासे मुझे खास मुहब्बत हो गई है। उसे बराबर साथ ही रखता हूँ। उसने भी मेरे साथ बार-बार जेलयात्रा की है। उसीसे मैंने जो कुछ गीतार्थ सीखा है वही लिपिबद्ध कर रहा हूँ।

गीता मुझसे अभिन्न हो गई है और मैं उससे अभिन्न बन गया हूँ। अन्य विचारों तथा ग्रंथोंकी जुदाई बर्दाश्त कर सकता हूँ मगर उसकी नहीं। आत्माकी जुदाई भला बर्दाश्त हो? उसके सम्बन्धके विचार बीसियों सालसे हृदयमें पले हैं। ये सचमुच ही हृदयके खूनसे सींचे गये हैं। लेकिन फिर भी इन्हे जुदा करनेमें जाने क्यों अपार खुशी हो रही है। शायद इसीलिये, कि जुदा होनेपर ये और भी स्थायी हो रहे हैं। शायद यही करनेसे इन्हे पुष्पित, फलित होने का मौका मिलेगा।

गीता-हृदय के तीन भाग करनेका विचार है—पूर्व, मध्य और उत्तर। इन्हींका नाम मैंने क्रमशः अन्तरंग, गीता और बहिरंग भाग भी रखा

अनुक्रमणिका

विषय	पृष्ठ
१--गीता के मुख्य मन्तव्य	
कर्त्तव्याकर्त्तव्यके प्रश्न	३
अध्यात्मवाद और भौतिकवाद	४
गीताका समन्वय	६
श्रद्धा, दिल और दिमाग	८
कर्मके भेद	१०
यज्ञार्थ कर्म	१४
ईश्वरार्पण और मदर्थ कर्म	१५
कर्त्तव्य कर्म	१६
स्वभावके प्रभाव	१८
महात्मा और दुरात्मा	२०
सन्यास और लोक-संग्रह	२२
आरुरुक्ष और आरूढ़	२६
पूजाके भेद	३०
गीताका योग	३५

विषय

३--गीताकी शेष बातें

गीतामे ईश्वर .. .	१४८
ईश्वर हृदयग्राह्य	१५३
हृदयकी शक्ति ..	१५५
आस्तिक-नास्तिकका भेद	१५६
दैव तथा आसुर सम्पत्ति	१५७
समाजका कल्याण .. .	१६०
कर्म और धर्म ..	१६५
गीताका साम्यवाद	१७८
नकाब और नकाबपोश .. .	१८१
रसका त्याग	१८३
मस्ती और नशा ..	१८७
ज्ञानी और पागल .	१९०
पुराने समाजकी भाँकी .	१९१
तब और अब . . .	१९४
यज्ञचक्र	१९६
अध्यात्म, अधिभूत, अधिदैव, अधियज्ञ	२१४
अन्य मतवाद . . .	२१६
अपना पक्ष .. .	२२२

विषय

२३५

४—कर्मवाद और अवतारवाद

२४५

ईश्वरवाद

२४८

कर्मवाद

२५०

कर्मोंके भेद और उनके काम

अवतारवाद

२५६

५—गुणवाद और अद्वैतवाद

२६१

परमाणुवाद और आरम्भवाद

२६३

गुणवाद और विकासवाद

२६८

गुण और प्रधान

२७०

तीनों गुणोंकी जरूरत

२७६

सृष्टि और प्रलय

२८३

मष्टिका नाम

२८६

अद्वैतवाद

२८८

म्बन्ध और मिथ्यात्ववाद

२८९

अनिर्वचनीयतावाद

२९०

प्रातिभासिक सत्ता

२९२

मायावाद

अनादिताका सिद्धान्त

विषय	पृष्ठः
निर्विकारमे विकार ..	२६३
गीता, न्याय और परमाणुवाद	२६६
वेदान्त, सांख्य और गीता	२६७
गीतामे मायावाद ..	२६८
ब्रह्मज्ञान और लोकसंग्रह	२६९
असीम प्रेमका मार्ग ..	३००
प्रेम और अद्वैतवाद .	३०२
ज्ञान और अनन्य भक्ति ..	३०३
सर्वत्र हमी हम और लोकसंग्रह .	३०४
६--“अपर्याप्तं तदस्माकम्”	३०८
७--“जायते वर्णसंकरः”	३१७
८--“ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव”	३३०
९--“सर्वं धर्मान्परित्यज्य” .	३३९
१०--शेष बातें	
उत्तरायण और दक्षिणायन	३५३
गीताकी अध्याय-संगति ..	३६६
योग और योगशास्त्र .	३७०
सिद्धि और ससिद्धि .	३७५

विषय	पृष्ठ
गीतामे पुनरुक्ति	३७८
गीताकी शैली पीराणिक	३७९
गीतोपदेश ऐतिहासिक	३८०
गीताधर्मका निष्कर्ष	३८२

दूसरा गीता भाग

पूर्वापर सम्बन्ध	३९०
प्रवेशिका	३९१
पहला अध्याय	४०१
दूसरा अध्याय	४१२
तीसरा अध्याय	४१०
चौथा अध्याय	४५६
पाँचवाँ अध्याय	६०२
छठाँ अध्याय	६२१
सातवाँ अध्याय	६५०
आठवाँ अध्याय	६७३
नवाँ अध्याय	६९०

विषय

पृष्ठ

दसवाँ अध्याय	७१८
ग्यारहवाँ अध्याय	७४३
बारहवाँ अध्याय	७६३
तेरहवाँ अध्याय	७८२
चौदहवाँ अध्याय	८०४
पन्द्रहवाँ अध्याय	८१६
सोलहवाँ अध्याय	८३३
सत्रहवाँ अध्याय	८४६
अठारहवाँ अध्याय	८६५

पहला

अंतरंग भाग



१—गीताके मुख्य मन्तव्य

कर्त्तव्याकर्त्तव्यके प्रश्न

कर्त्तव्य, अकर्त्तव्यका भ्रमेला, कर्म करे, न करेका सवाल, बुरे, भलेकी पहेली और इन दोनोका निर्णय कैसे हो यह जिज्ञासा—ये सभी—पुरानी बातें हैं, इतनी पुरानी जितनी पुरानी यह दुनिया है। कोई भी ऐसा देश नहीं है, समाज नहीं है जहाँ एक न एक समय यह उधेड़-बुन और समस्या लोगोके सामने—कमसे कम उनके सामने तो अवश्य ही जिन्हे समझ हो और जो तहके भीतर घुसनेकी योग्यता रखते हो—आ न खड़ी हुई हो। सभी देशकालके विद्वानो के समक्ष ये और इसी तरहके बहुतेरे प्रश्न बराबर आते रहे हैं और उनने अपनी-अपनी समझ तथा पहुँचके मुताबिक इनका उत्तर भी दिया है, समाधान भी किया है। मानवसमाजके इतिहासमे यह एक ही बात ऐसी है जो बिना धर्म और सम्प्रदायके भेदके, समान रूप से सभी जगह पाई गई है और, हमें आशा है, आगे भी पाई जायगी। अकेले इस सम्बन्धके प्रश्नोने लोगोको जितना परीक्षण किया है और उन्हे इनके बारेमे जितनी माथापच्ची करनी पड़ी है, शायद ही किसी एक विषयको लेकर यह बात हुई हो। इसीसे पता चलता है कि यह विषय कितना महत्वपूर्ण है।

इन सवालो, इन प्रश्नो और इन जिज्ञासाओके जो उत्तर आजतक दिये गये हैं और जिन्हे लोगोने किसी न किसी रूपमे लिख डाला है, उन्हे अगर एक जगह जमा कर दिया जाय तो खासा पहाड खड़ा हो जाय।

नीतिशास्त्र और धर्मशास्त्रके ग्रन्थों, वैदिक एवं शक्यनित वनशास्त्रों, कुर्गन एवं हदीसकी किताबों, बाइबिल और जेन्दप्रवेम्नाकी पोरियों, जैन तथा बौद्ध मतोंकी देशनाओं और चार्वाक आदि नास्तिकोंके उपदेशोंके अलावे गत कई हजार सालके भीतर विभिन्न देशोंमें जो आर्जिन-कानूनकी किताबें तैयार की गई हैं वह सबकी सब प्राणिर इन्हीं प्रज्ञोता की तो उत्तर देती हैं। सूची तो यह कि उनमें बहुतेरे उत्तर और जमान एते हैं जो नमन्य-समय पर बदलते रहे हैं। कमसे कम आर्जिन-कानून ना किसी देश या समाजके लिये हमेशा एक ही तरहके रहे नहीं। वे तो समाजके साथ ही बदलते रहे हैं। उनकी प्रगति और तन्मकी नगार्जके साथ बढ़ती गती है। यदि इस नजरमें देखते हैं तो यह नमन्या और भी पेनीदा हो जाती है, इसका महत्त्व और इनकी अहमियत हजार गुना बढ़ जाती है।

अध्यात्मवाद और भौतिकवाद

इन प्रश्नोंपर नाचने और उनके उत्तर देनेवाले लोग दो तरहके होते रहे हैं। चाहे उन्हें अध्यात्मवादी कहिये या नीति और एथिक्स (Ethics) के पैरो और प्रचारक कहिये। मगर भारतके धर्मशास्त्रियों और नीतिशास्त्रके आचार्योंसे लेकर ग्रीसके प्राचीन तत्त्ववेत्ताओं और पश्चिमी देशोंके आजतकके आचारशास्त्रोंके आचार्योक्तिको हम आमतौरसे दो ही श्रेणियोंमें बाँट सकते हैं। इन्हींके भीतर चीनके कन्फ्यूनियस आदि सम्प्रदायोंके प्रवर्तक तथा विद्वान लोग भी आ जाते हैं। इनमें एक दल तो उनका रहा है और है भी जो केवल अध्यात्म दृष्टि या आत्मा, परमात्मा और लोक, परलोककी दृष्टिसे, इसी सयालसे, कर्त्तव्य, अकर्त्तव्य या कर्मके त्याग और करनेका निश्चय करते आये हैं, करते आ रहे हैं। ऐसी हर बातमें उनकी नजर दुनियावी नफा नुकसान और हानिलाभकी कोई

खास कीमत नहीं कूतती। वे तो ऐसे मौकोपर हमेशा सिर्फ उसी आत्मा, परमात्मा आदिकी दृष्टिसे इसका निर्णय करते चले आ रहे हैं कि क्या बुरा और क्या भला है। उनमें भले-बुरेकी कसौटी सिर्फ यही रखी है कि किस कामसे आत्मा कितना नीचे गिरती या ऊँचे उठती है, उसका कितना पतन और उत्थान होता है और करनेवाला उससे परमात्माके कितना नजदीक या दूर जाता है। उन लोगोंने इस बातकी कसौटी भी अपनी-अपनी पहुँच और समझके अनुसार बना रखी है जिससे इस बातकी परख हो सके कि उत्थान या पतन आदि कहाँ तक और कैसे हो रहे हैं। अभी इस सम्बन्धमें अधिक लिखना अप्रासंगिक है।

दूसरे दलवाले इसके विपरीत उचित, अनुचित या कर्त्तव्य, अकर्त्तव्य वगैरहकी जाँच केवल सासारिक हानि-लाभ एवं नफा-नुकसानके ही तराजू-पर करते हैं। उनकी नजरोमें या तो आत्मा, परमात्मा या लोक, परलोक नामकी कोई चीज हुई नहीं, या अगर हो भी तो उसे इस मामलेमें खामखा “दालभातमें मूसरचन्द” बनने बनानेकी जरूरत नहीं। वे कहते हैं कि खास तौरसे यदि कोई अपने परमात्मा, भगवान या खुदाकी पूजा-परिस्तिश करना चाहे और उसकी ढूँढ खोजमें परीशान हो, तो उसे आजादी है, आजादी हो सकती है, और इस तरह जो रास्ता उसने अख्तियार किया है उसकी जाँच-पड़तालके लिये भले ही वह आत्मा, परमात्माकी कसौटी-का इस्तेमाल कर सकता है। उसमें दूसरेको या दूसरे दलवालोको उज्र नहीं। उसकी यह अपनी निजी चीज जो ठहरी। मगर जनसाधारण या आम लोगोके कामोको तौलनेके लिये उस तरहकी नाप-जोखकी इजाजत उसे हर्गिज दी नहीं जा सकती, और न ऐसा करनेका उसे हक ही प्राप्त है। वे तो सिर्फ यही देखना चाहते हैं कि किस कामसे ज्यादा लोगोको फायदा या नुकसान पहुँचता है। क्योंकि किसी भी कामसे सबोका न तो फायदा ही हो सकता और न नुकसान ही। चोरी, डकैतीसे भी तो कुछ

लोगोंको लाभ होता ही है और रोकनेमें हानि भी होती है । यहाँ तक कि साँस लेने और पलक मारनेमें भी हजारों जीवप्राणी कीटाणु मृत्यु हो जाते हैं । इसीलिये अधिकांश लोगोंके हानिलाभकी ही कमीटीपर नकी या बदीकी जाँच की जा सकती है ।

गीताका समन्वय

मगर गीताने उन दोनों विचारोंको एतानी और अधूरा माना है । उसके मतसे हमें आदमीके स्वभावका मयाल कर्मे दोनों दोनों मिलाना और उन्हींके आधारपर कर्म, अकर्म, कमके त्याग या तर्हण और कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यका निश्चय करना चाहिये । भौतिक हाड-मांस और दिव्य-दिमागसे हम मनुष्यको जुदा कर सकते नहीं और ये भौतिक पदार्थ स्वभावतः दुनियावी हानिलाभों और बुरेबनलोंकी ही तन्फ भुक्तने और दीजने हैं । उन्हींको पहचानते और पकड़ते हैं और उन्हींमें अपना गँठजोड़ करते हैं, कि उसी तरह जिन तरह बच्चा माँकी मूरत-शक्ल या आवाजकी सुनतेही उधर दीड पड़ता और उसीसे जा लिपटता है । इनमें दलीलकी तो गुजाइश नहीं । यह तो कठोर मत्व है ।

मगर इसमें धोका और त्रामी रह जाती है, उन बातकी इसमें पूरी सम्भावना बराबर बनी रहती है । कारण, अधिकांश लोगोंका सामारिक लाभ या नुकसान किसमें है, इस बातका निर्णय प्रायः असम्भव है । इनके लिये जितने भी तरीके सुझाये गये हैं, सबके सब अधूरे एवं दोषपूर्ण हैं । अल्पमत और बहुमतका निश्चय वर्त्तमान मानव-समाजके लिये निहायत पेचीदा पहेली है । इसी झमेलेमें दुनिया तबाह हो रही है । ऐसा भी होता है कि तुच्छ निजी स्वार्थ ही कभी-कभी जन-हित जँचने लगता है । इसीलिये सामारिक हिताहित या हानिलाभ के सिवाय आध्यात्मिक दृष्टिका भी पट इसमें आ जाना जरूरी हो जाता है । इससे तुच्छ स्वार्थका

तो मौका रही नहीं जाता। साथ ही, बहुमतके निर्णयकी परीशानीसे भी पिंड छूट जाता है। गीताकी जो अध्यात्म दृष्टि है उसमें कुछ ऐसी शक्ति और जडी-बूटीकी ताकत है कि हर कामकी बाहरी रूपरेखाको बदलके वह उसे सुन्दर, निर्दोष और कल्याणमय बना देती है।

इसका यह मतलब हर्गिज नहीं है कि इसके चलते कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यके ससारमें अन्धेर मच जायगी, यह सभीके बाहरी रूपको पलटनेवाली मानी जो जाती है। बात ऐसी नहीं है। इस दृष्टिके फलस्वरूप आमतीरसे अच्छे माने जानेवाले कामोंमें प्रवृत्ति और दूसरोंसे निवृत्ति तो एक तरहका नियम बन जाती है, स्वभाव बन जाती है। मगर अपवाद स्वरूप अगर कभी सयोगवश उलट-फेर भी हुई, तो भी गडबड होने नहीं पाती और इसके करते वैसे ही मौकेपर ऊपरसे बुरे दीखनेवाले कामों और अमलोकी कायापलट हो जाती है। फलत कहीं भी पश्चात्ताप या अफ-सोसकी गुजाइश रह नहीं जाती। यदि कहे तो कह सकते हैं कि सासारिक दृष्टि और परखमें जो कमी और मानव स्वभावमें जो त्रुटि रह जाती है उसीकी पूर्ति कर्त्तव्याकर्त्तव्यके बारेमें यह अध्यात्म दृष्टि करती है। यह बात प्रसंगवश आगे दिखाई जायगी।

लेकिन एक बात यहीपर जान लेना जरूरी है। गीताके सिद्धान्तके अनुसार किसी भी क्रियाका, कामका, अमलका, ऐक्शन (action) का बाहरी रूप कोई चीज नहीं है। किसी भी कामको बाहरसे, ऊपरसे या योही देख सुनके हम उसे भला या बुरा नहीं कह सकते। ठोस या स्थूल पदार्थोंकी बात है कि उनका जो रूप देखा सुना जाता है आमतीरसे वही सही और असली माना जाता है और उसीके मुताबिक उन्हें हेय या उपादेय, त्याज्य या ग्राह्य माना जाता है। मगर यह बात कर्मों या अमलोके बारेमें लागू नहीं है। ऊपरसे जिन कामोंको हम सुन्दर, कर्त्तव्य और ग्राह्य मानते हैं वह भी उलटे हो सकते हैं। यही हालत बुरे, अकर्त्तव्य तथा

त्याज्य कामोकी भी समझी जानी चाहिये । गीताके मतमें हिमा अहिमा और अहिमा हिमा हो सकती है, हो जाती है । यही बात सभी कर्मोंके सम्बन्धमें लागू है । गीता तो इस सम्बन्धमें यह मानती है कि करने-वालोंकी भावना, धारणा, निश्चय, मानसिक सकृत्प और दितकी पुकार उन कर्मोंके बारेमें कैसी है, वे किन विचार और ग्यानमें उन कामोंको करते हैं, उनके मानसिक पटलपर कौनसा स्थान किस तरहका उन कर्मोंको मिला है, उनके और उनके फलोंके सम्बन्धमें उन्हें मगता और आनक्ति है या नहीं वे उन कर्मोंसे और उनके फलोंमें अपने दिन और दिमागके जरिये लिपटे हैं या नहीं, इत्यादि बातोंका फैलना ही, उन्हींकी अननियत ही उन कामोंको बुरा या भला, उचित या अनुचित बनाना है ।

श्रद्धा, दिल और दिमाग

जिसे गीतामें श्रद्धा कहा गया है वह भी इन्हींके भँतर आ जाती है और कर्मोंको बुरा या भला बनानेमें श्रद्धाका बहुत बड़ा हाथ माना जाता है । यही बात "श्रद्धामयोऽयं पुरुष" (१७।३) आदि में गीता ने कही है । "यस्य नाहकृतो भाव" (१८।१७) आदि वचन भी यही बताते हैं । दिलके भीतर किसी कामके प्रति जो प्रेम और विश्वास होता है उन दोनोंको मिलाके ही श्रद्धा कही जाती है । श्रद्धा इस बात को सूचित करती है कि दिमाग दिलकी मातहतता में—उसके नीचे—आ गया है । विद्वत्तामें ठीक इसके उलटा दिलको ही दिमागकी मातहतता करनी होती है । हाँ, आत्मज्ञान, आत्मदर्शन, तत्त्वज्ञान, ब्रह्मज्ञान, स्थितप्रज्ञता, गुणातीतता और ज्ञानस्वरूप भक्ति, (चतुर्थभक्ति) की दशामें दिल तथा दिमाग दोनों ही हिल मिल जाते हैं । इसे ही ब्राह्मीस्थिति, समदर्शन ऐक्यज्ञान आदि नामोंसे भी पुकारा गया है । जब सिर्फ हृदय या दिलका निरावाध प्रसार होता है और उसका मददगार दिमाग नहीं होता तो

अन्व परम्पराको स्थान मिल जाता है, क्योंकि हृदयमे अन्धापन होता है । इसीलिये उसे दीपककी आवश्यकता होती है और यही काम दिमाग या बुद्धि करती है ।

विपरीत इसके जब दिमाग या बुद्धिका घोडा बेलगाम सरपटे दौडता है और उसपर दिलका दबाव या हृदयका अकुश नहीं रहता तो नास्तिकता, अनिश्चितता, सन्देह आदिकी काफी गुजाइश होती है । क्योंकि तर्क और दलीलको पहरेदार सिपाही जैसा मानते हैं । इसीलिये वह एक स्थानपर टिका रह सकता नहीं, अप्रतिष्ठ होता है, स्थान बदलता रहता है—“तर्कोऽप्रतिष्ठः ।” फलत सदाके लिये उसका किसी एक पदार्थपर, एक निश्चयपर जम जाना असंभव होता है । अच्छेसे अच्छे तर्कको भी मात करनेके लिये उससे भी जबर्दस्त दलील आ खडी होती है और उसे भी पस्त करनेके लिये तीसरी आती है । इस प्रकार तर्क और दलीलोका ताँता तथा सिलसिला जारी रहता है, जिसका अन्त कभी होता ही नहीं । फिर किसी बातका आखिरी निश्चय हो तो कैसे ? ससारभरकी बुद्धि आजमाके थक जाय, खत्म हो जाय, तभी तो ऐसा हो । मगर बुद्धिका अन्त, परिधि, अवधि या सीमा तो है नहीं । बुद्धियाँ तो अनन्त हैं और नई-नई बनती भी रहती हैं, उनका प्रसार होता रहता है—“बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयः ।”

यही कारण है कि दिल और दिमाग दोनों हीको अलग-अलग निरकुश एव बेलगाम छोड देनेकी अपेक्षा गीताने दोनोंको एक साथ कर दिया है, मिला दिया है । इससे परस्पर दोनोंकी कमीको एक दूसरा पूरा कर लेता है—दिलकी कमी या उसके चलते होनेवाले खतरेको दिमाग, और दिमागकी त्रुटि या उसके करते जिस अनर्थकी संभावना है उसे दिल हटा देता है । इस प्रकार पूर्णता आ जाती है । लालटेन या चिरागके नीचे, उसके अत्यन्त नजदीक अँधेरा रहता ही है । मगर अगर दो लालटेन पास-पास रख

दी जायँ तो दोनोंके ही तलेका अंधेरा जाता रहता है। यही बात यहाँ भी हो जाती है। कर्म, अकर्म, कर्त्तव्य, अकर्त्तव्य या कर्मके योग और उसके सन्यास जैसे पेचीदे एव गहन मामलेमें जरा भी कमी, जरा भी गड़बड़ी बड़ी ही खतरनाक हो सकती है। यही कारण है कि दिव्य और दिमागको मिलाके गीताने उस खतरेको खत्म कर दिया है।

कर्मके भेद

गीताके मुताबिक कर्म, क्रिया या अमल (action) की कई सीटियाँ हैं। इनमें सबसे पहली या नीचेली सीढ़ीमें वे सभी कर्म (काम) आ जाते हैं जो जीवनके लिये, या यों कहिये कि नामाग्निक बातोंके लिये जरूरी हैं और जिनके बिना न तो कोई जिन्दा रह सकता है और न दुनिया-का काम ही चल सकता है। गीताके “कार्यतेछुवश कर्म” (३।५), “शरीरयात्रापि च ते” (३।८) आदि वचन इस बातके पोषक हैं। जब यही कर्म इसी खयालसे किये जाते हैं कि हमारा, करनेवालेका या दुनिया-का काम चले, सब कुछ कायम रहे, चालू रहे और जब करनेवालेको अपने और परायेका विचार रहता है, तभी ये कर्म सबसे निचली सीढ़ीमें आते हैं। उस दशामें ये सोलहो आना कर्मके रूपमें रहते हैं और इनका नतीजा भुगतना होता है। जिनके बारेमें धर्मशास्त्रों और पौरोहित्यपुराणोंमें बहुत कुछ लिखा गया है, जिन्हें सुख, दुख और नरक, स्वर्ग आदि देनेवाले कहा गया है वे यही कर्म हैं। भाग्य, दैव, प्रारब्ध, सचित्त और तक्दीर आदि नाम भी इन्हीं पहली सीढ़ीवालोंको दिये गये हैं। जब बातचीतमें कर्मका फेर कहते हैं तो इन्हींसे मतलब होता है। इनमें स्वार्थ और परार्थ—अपने लिये और दूसरोंके लिये—का सवाल सदा लगा रहता है और वह कभी इनका और करनेवालोंका पिंड छोटता नहीं।

दूसरी सीढ़ी आती है उन कर्मोंकी जो मनकी, हृदयकी, अन्तःकरणकी

शुद्धिके लिये, पवित्रताके लिये किये जाते हैं। जैसे देह, कपड़े-लत्ते और घरवारको कर्म या क्रियाके द्वारा ही निर्मल बनाते हैं, साफ सुथरा करते हैं, झाड़ू, साबुन, पानी वगैरहके जरिये इनकी मैल हटाके इन्हे स्वच्छ, पवित्र और शुद्ध करते हैं; ठीक वैसे ही दिल, दिमागको भी निर्मल किया जाता है कर्मोंके ही जरिये। आत्मज्ञान और तत्त्वज्ञानसे घरकी गन्दगी तो हटती नहीं। वह तो झाड़ू और पानीसे धोये पोछे बिना नहीं हट सकती। मनकी मैल और गन्दगी भी उसी प्रकार कर्मोंके ही द्वारा मिटती है और वह शुद्ध एव निर्मल होता है। जिस प्रकार पहली सीढ़ी वालोको गीता ने “शरीरयात्रार्थ” कर्म ‘शरीर यात्रापि च ते’ (३।८) में कहा है? उसी प्रकार इन्हे ‘आत्मशुद्धये’ या “आत्मशुद्धयर्थ” कर्म ‘सङ्ग त्यक्त्वऽऽत्मशुद्धये’ (५।११) आदिमें कहा है।

मनकी मैल भी समझ लेनेकी चीज है। देह या कपड़े-लत्ते जैसा ठोस और स्थूल पदार्थ तो मन या हृदय है नहीं। वह तो सूक्ष्म—अत्यन्त सूक्ष्म—है और अनुमानसे ही उसका अस्तित्व माना जाता है। इसलिये उसमें बाहरी या स्थूल मल (मैल) की सभावना नहीं है। यह मैल तो उसके पास पहुँच ही नहीं सकती। यही कारण है कि मनकी चंचलता, उसका किसी भी पदार्थमें न टिक सकना, राग, द्वेष और भय आदि ही मैल कहे जाते हैं और इन्हीको दूर करनेकी—कम करनेकी—जरूरत होती है। क्रिया या कर्मके प्रभावसे ही मन इन दुर्गुणोंसे छुट्टी पाता है और धीरे-धीरे इनकी कमी होने लगती है। ये सोलहो आना मिटते तो हैं आत्मदर्शनके बाद ही। मगर इनकी प्रचंडता और इनका वेग जाता रहता है। जैसे जगली खूँखार और घरेलू पालतू जानवरोंके स्वभाव-में फर्क होता है वैसे ही दशा मनकी हो जाती है और उसकी खूँखारी जाती रहती है। वह पालतूसा बन जाता है, बनने लगता है। दिल या हृदयकी जो दुर्बलता होती है और सकटोंके आते ही जो पस्ती आ जाया

करती है तथा निराशा हो जाती है वही दिलकी मैन है । वह भी कर्मके फलस्वरूप कम हो जाती है, मिटने लगती है । काम करने-न करने नफरत-विफलताका सामना बारबार होता है जिनमे हिम्मत होनी है, बटनी है । इसपर आगे मन्यान् और त्याग प्रकण्ण प्रकाश में मिलेगा ।

उसीके बाद कर्मोंकी तीसरी मीठी आती है—यह तीसरा दर्जा नीचेका न होके ऊँचेका है, उलटा है । उनलिये तीसरा दर्जा नुनवे बिनीको भ्रम नहीं होना चाहिये । पहली दो नोटियोंको पार कर लनेके बाद ही इस तीसरीपर पांव देते हैं, दे सकने हैं । जब दिल और दिमाग पवित्र हो जाते हैं तो इन्मान कुछ ऊपर उठता है और उनी दृष्टि विन्मृत होने लगती है । जहाँ पहले अपने परायेकी दात होनेमें वह रकुनिया रहती है और कदम-कदमपर पदार्थोंका बँटवारासा प्रतीत होता है कि यह अपना है और यह दूसरेका है, तहाँ ऊपर उठनेपर यह विभाग, यह बँटवारा मिटने लगता है और अनेकतामें एकता नजर आने लगती है । चाहे इसे “वसुधैव कुटुम्बकम्” कहिये, या नमदृष्टि कहिये । इसे ही गीताने अपने ही समान सबके—प्राणिमायके— सुख-दुःखोंका अनुभव या “आत्मोपम्य दृष्टि” भी नाम दिया है और “समत्वबुद्धि” भी कहा है ।

लेकिन सबका साराश है सङ्गुचितसे विस्तृतकी ओर, परिमितसे अपरिमितकी तरफ, पिंडसे ब्रह्माण्डकी ओर और व्यष्टिसे नगष्टिकी तरफ जाना । उमीलिये इसे ऊपर उठना कहते हैं । इससे यह होता है कि व्यक्तित्व, शरिमयत या ‘पर्सनलिटी’ (personality) और व्यक्तिवादिता या ‘इन्डिविजुअलिटी’ (individuality) का लोप समष्टि या विराट्के भीतर हो जाता है—‘इन्डिविजुअलिटी’ मिल जाती है ‘कलेक्टिविटी’ (collectivity) में, समष्टि भावमें और मनुष्य अपने आप-को विस्तृत ससारका एक अविच्छिन्न अंश समझने लगता है । जिस तरह शरीरके किसी भी अंगको उससे जुदा किये जानेपर असह्य पीडा होती है,

ठीक उसी तरह उस समय व्यक्तित्वको समस्त ससारसे अलग करने, मानने तथा देखनेमें मर्मान्तिक वेदना होती है। अगकी पुष्टिके लिये समस्त शरीरको ही पुष्ट करना जिस तरह अनिवार्य है वही हालत यहाँ भी हो जाती है। फलतः ऐसा ऊँचा उठा मनुष्य निजी तौरपर या व्यक्तिगत हानि-लाभका कभी खयाल भी नहीं कर सकता। वह ऐसी बातके लिये सर्वथा अयोग्य हो जाता है। अतः दुनियाके सभी भगडे मिट जाते हैं। जिस तरह बहुत ही ऊँचे पर्वतकी चोटीपर खड़ा होके देखनेवालेको नीचेकी बड़ीसे बड़ी चीजें भी निहायत ही नन्हीसी लगती हैं और कभी-कभी तो दीखतक नहीं पडती हैं, ठीक वही हालत उसके नजरोंमें व्यक्तित्व और अपनेपनकी हो जाती है।

मगर यह हालत यकायक नहीं होती। इसमें भी सीढियाँ (stages) होती हैं और उन्हींसे होके इन्सान धीरे-धीरे ऊपर उठता हुआ आखिरी दशा (stage) में पहुँच जाता है जहाँ सभी एक और समान हो जाते हैं—जहाँ वह अपनेको सबोंसे और सबोंको अपनेसे पृथक् देख नहीं सकता। यही है निर्वाण, मुक्ति या ब्राह्मी स्थिति। उस हालतमें पूर्णतया पहुँचनेके पहले जिन सीढियोंसे होके गुजरना पडता है उनमें पहली वही है जिसे कर्मकी गणनामें तीसरी कह चुके हैं। उस तीसरी या इस पहलीमें जो कर्म किया जाता है उसे गीताने 'यज्ञार्थ' कर्म कहा है। "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र" (३।६), "एव प्रवर्तितं चक्रम्" (३।१६), "यज्ञायाचरत कर्म" (४।२३) आदि श्लोकोमें यही बात है। यज्ञार्थका अर्थ है यज्ञके लिये और गीताका यह यज्ञ बहुत ही व्यापक है। इसमें दुनिया आ जाती है। परमात्मासे लेकर छोटी-बड़ी सभी चीजोंका समावेश इसमें हो जाता है। गीताके चौथे अध्यायके २४से ३० श्लोकोमें यह बात स्पष्ट है और अन्यत्र भी। परमात्मा और ज्ञानको तो यज्ञ कहते ही हैं। मगर व्यष्टि और समष्टि—व्यक्ति और समुदाय—रूपसे ससारको

कायम और चालू रखनेके लिये जितने भी काम (कर्म) किये जाते हैं, सभी यज्ञके अन्तर्गत माने गये हैं। अतएव मन शुद्धिके बाद ऊपर उठने-वाला आदमी जो भी कुछ काम शरीरयानाके लिये या दृग्गोके भलेके लिये करता है सभी यज्ञमें आ जाता है। जिसे आमतौरसे हिन्दू लोग यज्ञ कहते हैं उससे लेकर बड़ेमे बड़े और छोटेमे छोटे कामोंको—नवोंको ही—यज्ञका स्वरूप मिल जाता है।

यज्ञार्थ कर्म

वह मामूली यज्ञसे शुरू करके ही आगे बढ़ता है। यज्ञमें एक मूर्ख है कि इसके करनेवालेको कुछ न कुछ धी, अन्न आदिका त्याग करना ही होता है। इसीलिये इसे सैक्रिफाईस (sacrifice) और तुर्बानी भी कहते हैं। इस प्रकार ऊपर उठनका काम इस त्यागबुद्धिमें ही शुरू होता है और यह चीज आगे बढ़ती जानी है। गीताकी यही तो सूत्री है कि जो यज्ञ, कुं नि या सैक्रिफाईस सर्वजन प्रसिद्ध और सर्वप्रिय है और जिसमें आस्तिक-नास्तिकका भी कोई मतभेद नहीं है—नयोंकि त्याग और कुं नि के कायल तो नास्तिक भी हई—उसीमें शुरू करके लोगोंको आगे बढ़ाती है। फलत इसमें दिक्कत नहीं होती। कर्मके गहनमार्गको सरल बनानेका इससे सुन्दर और बालबोध तरीका दूसरा होई नहीं सकता। और जब एक बार उस च मे हमने पाँच दे दिया और उस लहरके भीतर पड गये तो फिर अन्ततक, देर या अवेरसे, पहुँचने बिना बीचमें रुकना असंभव है। इसीलिये आमतौरसे यज्ञार्थ कर्म करनेकी यह तीसरी सीढ़ी कर्मके सिलसिलेमें मानी जाती है और इसमें उस यज्ञका कोई विश्लेषण या विवरण नहीं आता है।

लेकिन जब इस तीसरी सीढ़ी या दशामे भी कुछ प्रगति हो जानेपर खोद-विनोद शुरू हो जाती है और क्रमश इस यज्ञका असली महत्त्व लोगों

को मालूम होने लगता है तो चसका लग जाता है, मजा आने लगता है। कुछ समय और गुजरनेके बाद इन्सानकी समझ ऐसी होने लगती है कि वह जो कुछ करता धरता है वह इस विराट् एव महाकाय ससारकी स्थिति, वृद्धि तथा प्रगतिके ही लिये हो रहा है। यहाँतक कि वह अपने श्वास-प्रश्वास और पलक मारने तकको उसी प्रगतिके लिये जरूरी एव अनिवार्य क्रिया कलापका एक अंश देखता है। इस प्रकार उसका समस्त जीवन परोपकारमय बन जाता है। फिर भी यह सब कुछ होता है उस यज्ञके ही रूपमें। उसकी यह अविचल धारणा बराबर बनी रहती है कि जो महान् यज्ञ ससारके कल्याणके लिये चालू है उसीकी पूर्ति हमारे प्रत्येक कामो, प्रत्येक हलचलो तथा छोटी-बड़ी सभी क्रियाओके द्वारा निरन्तर हो रही है।

ईश्वरार्पण और मदर्थ कर्म

इस मनोवृत्तिका, इस दशाका पूरा परिपाक हो जानेपर चौथी सीढ़ी आती है, जो ऊपर उठनेकी दशाकी दूसरी कही जा सकती है। इस दशामे पहुँचनेपर ससारकी विभिन्नता (diversity) का ज्ञान नहीं रहता है। जिस प्रकार मनुष्य व्यक्तित्वसे शुरू करके समष्टिमे पहुँच जाता है और वहाँ पहुँचते ही व्यक्तित्व लापता हो जाता है, ठीक उसी प्रकार समष्टिके ही थोड़ा और भी ऊपर उठनेपर वह समष्टि भी विलीन हो जाती है। व्यक्तित्व या व्यष्टि और समष्टि ये दोनों ही सापेक्षिक चीजे हैं—इनमें एकको दूसरेकी अपेक्षा है—ये दोनों परस्पर सापेक्ष हैं। जैसे पिता और पुत्र दोनों ही परस्पर सापेक्ष हैं। इसीलिये एकके ज्ञानके लिये दूसरेके ज्ञानकी अपेक्षा है और इसीलिये यदि किसीको दूसरेकी अपेक्षा न जाने तो उसे पिता या पुत्र न कहके आदमी, इन्सान या मनुष्य ही कहेंगे और जानेंगे भी। यही बात व्यष्टि तथा समष्टिकी भी है।

जबतक ये दोनों हैं—जबतक इन दोनोंका ज्ञान होना है—तभीतक इनकी हस्ती है, सत्ता है। मगर ऊपर उठते-उठते जब वायुका लोप होना हो गया तो फिर गमपटि बुद्धि भी कहाँ रहेगी, जिसे दोनों ? इसीलिये सर्वत्र समरम्भता, एवरगताता ज्ञान होने लगा। गीता इसे ही ब्रह्मज्ञान या परमात्माका ज्ञान कहती है। उन दशाने जो कुछ किया जाता है वह यज्ञार्थ होते हुए भा ईश्वरार्थ, ब्रह्मार्थ, मर्त्यार्थ या मर्त्य कर्म कहा जाता है। “मयि नर्वाणि कर्माणि” (३।३०), “यत्करोमि” (६।२७), “म्वकर्मणा न भूयश्च” (१८।४६), “नेना नर्वकर्मणि” (१८।५७) आदि गीता के वचनोंमें यही ज्ञान कही गई है। इनके बारेमें कहा जाता है कि भगवदर्पण बुद्धिमें या भगवानकी प्रकृतताके लिये कर्म किया जा रहा है। अमनमें आत्मा और नमस्त ननार—दोनों ही—जब परमात्मा बन गये और उनके निवाय इनकी जुदा स्थिति रही नहीं गई, तब तो जो कुछ होता है उसे भगवदर्पण-बुद्धिपूर्वक ही माना जाना चाहिये।

कर्त्तव्य कर्म

मयके अन्तमें आती है पांचवी गीड़ी, जिसे गीतामें केवल कर्त्तव्य-बुद्धिपूर्वक या कर्त्तव्य समझके कर्म करना कहते हैं। जब माग भेद मिट गया और अद्वैतबुद्धि—“एतोऽहं द्वितीयो नान्ति”की भावना—हो गई और वह निरन्तर बनी रहती है, उसका विलोप कभी भी जब होता नहीं, तो फिर ईश्वरार्थ कर्मका प्रयोजन क्या है—मतलब क्या है ? ब्रह्म या ईश्वर या भगवानके लिये कर्म करनेका तब तो कोई मतलब नहीं जाता। भगवान उन कर्मोंको लेके आगिर करेगा क्या ? उसे तो उनका प्रयोजन कुछ भी रही नहीं गया। इसीलिये भगवदर्पण कर्मके कुछ मानी दरअसल है नहीं। जबतक अद्वैत भावना दृढ़ न हो और उसमें

रह-रहके विराम आ जाता हो, तबतक तो इसके मानी कुछ हो भी सकते हैं। तबतक पहलेवाला ऊँचे उठना और ऊपर चढ़ना अपने स्थानपर रह सकता है। मगर जब इस भावना और धारणाकी पूर्ति हो गई, तब ब्रह्मार्पण कहना बेमानी है।

इसीलिये उस हालतमे जो कुछ भी कर्म होता है वह केवल कर्त्तव्य समझके ही होता है। जिसे अंग्रेजीमे 'ड्यूटी फॉर ड्यूटीज सेक' (duty for duty's sake) कहते हैं वही है कर्त्तव्य बुद्धिसे कर्म करनेका अर्थ। "कार्यमित्येव" (१८।६), "यष्टव्यमेवेति" (१७।११), "दातव्यमिति" (१७।२०) आदि गीतोक्त वचनोका यही मतलब है। चाहे किसीका कुछ भी प्रयोजन हो या न हो, मगर कर्म तो इस सृष्टिका नियम (law) है। क्रिया ही तो सृष्टि है। इसलिये कर्म तो होता ही रहेगा जबतक ससार बना है, सृष्टि बनी है। इससे छुटकारा तो किसीको मिल सकता है नहीं। हाथ-पाँव आदि इन्द्रियोकी तो यही बात है कि उनसे कोई न कोई क्रिया होती ही है। नहीं तो वे रहे ई न। इसलिये यह आत्मदर्शी पुरुष कर्मोकी नाहककी उधेड़-बुनमे तो पड़ता नहीं कि उनका प्रयोजन क्या है। उसे इसकी फुर्सत कहाँ ? उसका मन, उसका दिलदिमाग इस तुच्छ चीजके पास फटकने भी क्यों पाये ? उसे आगापीछा सोचनेकी फुर्सत ही नहीं होती—उसके पास इस चीजकी गुजाइश होती ही नहीं। इसलिये जो कुछ होता है उसे वह रोकता नहीं, होने देता है। इसे ही पुराने लोगोने 'प्रवाहपतित कर्म' भी कहा है। इसका अर्थ वही है जो कर्त्तव्यबुद्धिपूर्वक कर्मका है।

असलमे बहुत समयतक यज्ञार्थ या ब्रह्मार्पण बुद्धिसे कर्म करते-करते उस मनुष्यका कुछ स्वभाव ही ऐसा हो जाता है कि बिना किसी खयालके भी वह ऐसे ही काम करता रहता है जिससे लोगोका कल्याण हो। अन-जानमे भी उससे दूसरे प्रकारका कर्म होई नहीं सकता। उसके जरिये

ऐसा काम होनेकी सभावना रही नहीं जाती जिसमें मनागमें अमगन हो, दुनियाका अनिष्ट हो, या सामानिक लोग देखा-देखी पयभ्रष्ट हो। उमने तो दीर्घकालतक दुसी लोगोके ऊपर दयादृष्टि कर्के ही कर्म किया है। फलत उमका अग-प्रत्यग दयार्द्र हो गया है। मैगी, करुणा वगैरह देवी सम्पत्तियाँ और उदात्त गुण उमके भीतर इस कदर प्रविष्ट हो गये है कि उनसे वह अनजानमें भी नाग यत्न करनेपर भी अलग हो नहीं सकता है। इसीलिये जहाँ पहले लोगोकी भन्नाईका खयाल करके ही वह काम करता था, तहाँ अब बिना उस खयालके ही काम करता ही है। ऐसे ही कर्मोको 'लोकमग्रहार्य' कर्म कहते है, जैसा कि गीताने कहा है—“लोकमग्रहेवापि सम्पश्यन् कर्तुमर्हसि”। यही कर्म पहले मनोयोग-पूर्वक होते थे और अब स्वभावसे ही होने रहते है। दोनों ही दशामे ये रहते है 'लोकमग्रह'के लिये ही। मगर पीछे उनमें और भी उदात्तता आ जाती है, वे और भी ऊँचे दर्जेके हो जाते है। क्योंकि ऐसे पहुँचे हुए महान् पुरुषोकी स्वर्गमवाही प्रवृत्तियोके फल-स्वरूप होनेके कारण उनमें कृत्रिमता नहीं रह जाती। इसीलिये उनमें ऐना आकर्षण होता है कि जन-माधारण उधर ही चलात् गिच जाते है, एक प्रकारसे उन्ही कर्मोके साथ बँध जाते है और उन्हीको करने लगते है। 'लोकमग्रह'में जो मग्रह शब्द है उसका अर्थ है बाधना या जमा करना और यह बात तभी चरितार्थ होती है। पहुँचे पुरुषोके कर्मों में तब अपूर्व शक्ति हो जाती है जिसका जादू आम लोगोपर होता है, होके ही रहता है।

स्वभावके प्रभाव

स्वभावकी बात कुछ ऐसी है कि मनुष्य सस्कारोके भजवूत हो जाने या मानस पटलपर जम जानेसे सपनेमें चीजे देखने लगता है। वहाँ चीजे तो होती नहीं। लेकिन पहले देखी दिखाई चीजोका गहरा सस्कार

ही उन्हें घसीटके दिमागके सामने नींदके समयमें ला देता है। हालाँकि स्वभाव जैसी मजबूती उस सस्कारमें कभी होती नहीं। इसीसे स्वभावकी ताकत समझी जा सकती है कि वह क्या कर सकता है। मेरे गुरुजी महाराज अत्यन्त वृद्ध और प्रायः सौ साल के होके मरे थे। उनका हृदय बच्चे जैसा सरल और प्रेमसे ओत-प्रोत—सना हुआ—था। बचपनसे ही उनकी आदत थी, स्वभाव था, अपनी उँगलियोंपर ही मालाकी तरह ओंकार या भगवानके नाम के जपनेका। उनका यह काम निरन्तर धारा-वाही रूप से चलता रहता था जबतक नींद न आ जाये। मगर इसका परिणाम यह हो गया कि गाढी नींदमें भी उँगलियोंकी वह क्रिया बराबर जारी रहती थी। कितनी ही बार जब मैं दिनमें उनके दर्शनोके लिये गया और वे सोये थे, तो अविच्छिन्न रूपसे चालू उँगलियोंकी वह क्रिया मैंने खुदबखुद देखी है। महान् आत्माओके कर्मोंकी यही दशा होती ही है।

कहते हैं कि कविता है दरअसल कविके हृदयका बहके—प्रवाहित होके—बाहर निकल आना। बेशक सच्ची कविता तो इसीको कहते हैं। वाल्मीकिने वनमें यकायक देखा कि कौच पक्षियोंका जोड़ा आपसमें रमा हुआ है। इतनेमें ही एक शिकारीने तीरसे ऐसा मारा कि मादा वहीं लोट गई। यह देखके नर तिलमिला उठा और इधर दयार्द्र मुनि वाल्मीकिका हृदय-स्रोत फूट निकला और उनके मुखसे सहसा शब्द निकल पड़े कि “मा निषाद प्रतिष्ठा त्वमगम शाश्वती समा” “निषाद, तुझे भी बहुत दिनोतक चैन न मिलेगा”—क्योंकि तूने इन निरपराध पक्षियोंमेंसे एकको मार डाला है ! कहा जाता है कि, यही वाल्मीकि रामायणकी रचनाका श्रृंगणेश है और इसीको लेके वह लम्बी और सुन्दर काव्य रचना हो गई। लोग जो कहते हैं कि कवि लोग लोकमत बदलने या जनताका दिमाग फेरनेमें कमाल करते हैं उसका कारण यही है कि उनका जिन्दा दिल कविताके रूपमें खयालोसे विधा

विधाया बाहर आके पुकारता है । मगर पहुँचे पुरुषोंके कामों और शब्दोंमें तो कवितामें लाख गुना शक्ति होती है अपनी और नीचनेकी । क्योंकि कवितामें जहाँ कुछ कृत्रिमता होती ही है, तहाँ उनके काम और शब्द बिल्कुल ही अकृत्रिम होते हैं ।

स्वामी विवेकानन्दने परमहंस रामकृष्णको जाननेमें लिखा है कि जब मैं उनके पास यह जानके दोड़ा दौड़ाया पहुँचा कि भगवानके वे बड़े भक्त हैं और मुझे तो भगवानकी मत्ता ही स्वीकार नहीं, उन्होंने व कुछ चीजें बतायेगे जिसमें मैं उस मत्ताके सम्बन्धमें सोचूँ विचारूँगा, तो वहाँ अजीब हालत देखी । उनमें मेरे प्रश्नके उत्तरमें कोई बात बताने न देके चट कह दिया कि “हाँ, मैं तो भगवानकी भी वैसा ही दम्पता हूँ जैसा तुम मुझे देखते हो ।” मगर इन सीधेसादे शब्दोंमें क्या जादू था । उनमें क्या गजबकी ताकत थी । जहाँ वैसे बड़े दिमागदारोंकी दलीले मुक्तपर इस वारेमें जरा भी असर कर न सकी थी, तहाँ इन्हीं शब्दोंने कमाल किया और मुझे मजबूर किया कि उन परमहंसजों को मैं अपना गुरुदेव बना लूँ । हुआ भी ऐसा ही और मैं उम्मी क्षणमें घोर नास्तिक और अनीश्वरवादीसे परम आस्तिक एवं ईश्वरवादी बन गया । यह शक्ति उन शब्दोंकी नितान्त अकृत्रिमतामें ही थी । परमहंसजीका बाहर-भीतर एक रस था । वे जैसा बोलते वैसा ही सोचते और करते भी थे । दिल, दिमाग, जवान और काम—इन चारों—में उनके यहाँ नामञ्जस्य था । यह नहीं कि दिलमें कुछ, दिमागमें दूसरी ही, जवानपर तीसरी और काममें चौथी ही चीज हो जाय । यही महात्मापन है ।

महात्मा और दुरात्मा

पुराने लोगोंने कहा है कि महात्मा उसीको कहते हैं जो दिल-दिमागमें सोचे विचारे जो कुछ वही जवानसे भी बोले और वैसा ही काम भी करे ।

चाहे दुनिया इधरसे उधर हो जाय और लोग हजार खुश या रज हो, उसे किसीकी पर्वा नहीं होती। वह निर्भय और लापर्वा होके एक ही तरहकी बात सोचता-विचारता, बोलता और करता है। विपरीत इसके दुरात्मा या दुष्ट सोचता-विचारता कुछ, कहता कुछ दूसरा ही और काम करता है तीसरे ही ढंगका। लोगोंके दवाव, डर, भय और लोभ वगैरहका उसपर क्षण-क्षणमें असर होता है। उसकी आत्मा पतित और कमजोर जो होती है—“मनस्येक वचस्येक कर्मण्येक महात्मनाम्। मनस्यन्यद्वचस्यन्यत्कर्मण्यन्यद्दुरात्मनाम्।” इसका सारांश यह है कि दिमागका काम है सोचना-विचारना, दिलका काम है किसी बातको पकड़ रखना, उससे चिपक जाना, उसीपर डटे रहना, जवानका काम है बात बोलना और हाथ-पाँव वगैरहका काम है अमल करना। महान् पुरुषमें इन चारों—दिमाग, दिल, जवान और हाथ-पाँव आदि—का सामञ्जस्य होता है, इनकी एकता होती है, इनका मेल होता है। उसके दिल, दिमाग, जवान और अमलमें एक ही बात पाई जाती है। जरा भी अन्तर नहीं मिलता। शीलमुरव्वत, भयप्रीति, लाजशर्म या हानिलाभका कोई भी खयाल उसे डिंगा नहीं सकता। वह पर्वतकी तरह अडिग होके मौतके मुखमें जाता हुआ भी जोई सोचता-विचारता उसेही बेधड़क बोलता और तदनुकूल ही आचरण करता है। प्रह्लाद, ध्रुव, ईसा, हुसेन, मसूर आदिकी गणना ऐसे ही महापुरुषोंमें है।

लेकिन दुरात्मा या छोटे आदमियोंकी ऐसी हालत होती है कि शील-मुरव्वत, हानिलाभ, लाजशर्म, डर दवाव आदिके चलते कदम कदमपर बदलते रहते हैं—क्षणमें कुछ और क्षणमें कुछ करते रहते हैं। वे गिरे होनेके कारण सासारिक प्रलोभनोंसे ऊँचे उठ नहीं सकते। यह ठीक है कि उनमें भी सभी तरहके लोग होते हैं। कोई बिलकुल ही गिरे एवं दबे होते हैं तो कोई उनसे जरा ऊपर होते हैं और तीसरे होते हैं दूसरोसे

भी जरा श्रीर ऊपर । इसी प्रकार नीचे श्रीर ऊपर हजारों होने हैं । वात अमल यह है कि महात्मापनके लिये उत जिन चारोंका मेल जरूरी है उनमें यदि तान या दोका ही मेल हो सका, या चारोंका मेल भा पूरा-पूरा न हो सका और यही वात तान और दाके मेलम भा दुष्टे ना वे तान महात्मा तो हो सकते नहीं । वे तो नीचे जा पड़े । मगर उमा हिम्मावसे उनका पतन कम या बेश माना जायगा । मेलमें जितना ज्यादा कर्मा हागा पतन उतना ही अधिक होगा । विपरीत उसके मेल जितना हा अधिक होगा उतना ही वे अपधाकृत ऊपर या ऊँचे माने जायेंगे ।

संन्यास और लोकसंग्रह

कर्तव्यवृद्धिमें या लोक मग्नहार्थ कम कर्नेवाने महापुरुषोंके ही प्रसंगसे गाँताकी एक और बात भा जानने योग्य है । ममदर्शन या ब्रह्म-निष्ठाकी हालतमें महान् पुरुषोंका दो गतियाँ हो सकती हैं—ऐसे पुरुष दो प्रकारके हो सकते हैं । एक तो ऐसे जिनका मानसिक दशा बहुत ही ऊँचा हो, अत्यन्त ऊँचा हो । वह ऐसी दशाम हो कि उनकी वृत्तियाँ, उनके खयाल नीचे उतरते ही न हो, उतर सकते ही न हो । आमतौरमें ऐसे लोग आत्मानन्दमें मदा मग्न रहते हैं । इन्हींको कहीं-कहीं मस्तराम भी कहा है । उनके लिये इस दुनियाकी मारी बाने वैसा ही है जैसी भादोंकी अँधेरी रातमें पड़ी चीजे । उन चीजोंको कोई देखा ही नहीं सकता । ऐसे महान्भाव भी सासारिक पदार्थों और गति विविधों को कभी देख सकते नहीं । इन चीजों का यथार्थ ज्ञान उन्हें कभी होता ही नहीं । अँधेरे की चीजको तो टो-टाके जान भी सकते हैं । मगर इनके लिये दुनियावी पदार्थ सर्वथा अज्ञेय हैं । इनके साथ उनका निकटवर्ती सम्बन्ध कभी होई नहीं सकता, हालाँकि ये पदार्थ श्रीरो के देखने में चारों ओर पड़े मालूम होते हैं । जैसे पानी के भीतर हो पैदा हुआ और पड़ा

रहनेवाला कमल का पत्ता पानी से निर्लेप एव असम्बद्ध रहता है, वही दशा इनकी है। जहाँ दुनियाकी जरा भी पहुँच नहीं उसी मस्तीके ये शिकार है—उसीमे भूमते हैं और जिसमे दुनिया भूमती है उससे ये महात्मा लाख कोस दूर हैं। गीताने इन्हें सयमी कहा है—“तस्या जागर्ति सयमी” (२।६६) और बताया है कि ससारकी ओरसे ये बेखबर होते हैं, उधरसे सोते रहते हैं। ससार इनके लिये अँधेरी रात या रातकी चीज है। इसीसे दुनिया इन्हे पागल समझती है।

इन्ही पागलो और मस्ताने लोगोकी दशाको गीताने साख्यनिष्ठा और ज्ञाननिष्ठा नामसे भी पुकारा है। वे इतनी उँचाईपर होते हैं कि ससारकी लपट उनतक पहुँच पाती ही नहीं। इसीलिये शरीरयात्रा की क्रियाओके होते रहनेपर भी इनके भीतर कर्त्तव्य-बुद्धि कभी पैदा होती ही नहीं। ये लोग कभी भी ऐसा नहीं समझते कि हमारे लिये अमुक कर्त्तव्य है। कर्त्तव्याकर्त्तव्यके खयालसे बहुत ज्यादा ऊपर होनेके कारण उसकी सतह या घरातलमें उनका पहुँचना असभव हो जाता है। उनकी तो दुनिया ही दूसरी होती है, निराली होती है यदि उसे दुनिया कहा जा सके। यही कारण है कि कर्म करने, न करनेके जो विधिनिषेध हैं, इस तरहके जो विधान हैं वह उनके लिये हई नहीं। ये सयमी महात्मा उन विधि-निषेधो और विधानोके दायरेसे बाहर हैं। इसीलिये गीताने साफ कह दिया है कि इन मस्तरामोका कोई भी कर्त्तव्य रही नहीं जाता। “तस्य कार्यं न विद्यते” (३।१७)। यही है पक्का सन्यास, त्याग या कर्मका छोड़ना। जैसे मदिरा पीके मतवाला हुए आदमीको अपने तनकी सुध-बुध नहीं होती, उससे लाख गुने बेसुध ये सन्यासी होते हैं। इनने तो महामदिराका पान कर लिया है। कर्मके विधिनिषेध वचनोकी हिम्मत नहीं कि उनके सामने जा सके। उन्हें सामने जानेमें आँच लगती है। इस प्रकारके सन्यासी या कर्मत्यागी कहे जानेवालोमे शुक-

देव, वामदेव, मनक, मनन्दन आदि आ जाते हैं। यही एत प्रकाशका कर्म सन्यास है, जिसका मतलब श्रामतीर्णमें सभी कर्मोंके त्यागमें न होकर केवल विधानमिद्ध कर्मोंके त्यागमें ही है।

परन्तु तत्त्वज्ञानी या समदयनवाने एक दूसरे प्रकारके भी महापुरुष होते हैं और जनक आदि उर्मा श्रेणीके माने जाते हैं। जिन प्रकार पहली श्रेणीवालोंके कर्म श्रमायाम ही छूट जाते हैं ठीक उर्मा तरह, जिनका वह पकनेपर वृन्त या वृक्ष-शाखाने छूटने फल गिर पड़ता है, ठीक उन्ही प्रकार दूसरी श्रेणीवालोंके कर्म जारी ही रहते हैं, जैसे वृक्षका फल वृन्त या टहन, म लगा रहता है। अगर पके फलको वृन्त टहनमें लगा रखा जाय तो वह मटने लगता है और यदि कच्चेको समयमें पहले तोड़ा जाय तो फल भी या तो नीरस होता या मटने ही लगता है। बहुत दिनोंके मन्तार और अभ्यासके फलस्वरूप जैसे पहली श्रेणीवालोंका मन कर्माणि मोलती श्रान्त उपराम और विरागी हो जाता है, ठीक उन्ही तरह दूसरी श्रेणीवालोंका मन कर्मोंमें ही मजा पाने लगता है। यदि यह बात न हो तो परम दर्जेका लोक मग्नहार्थ कर्म कभी होई न सके। क्योंकि जो पहुँचे हुए हैं वे मग्नके सब यदि विरागी हो जायें तो विधान-प्राप्त कर्मोंको करेगा कौन ? और अगर वह न करे तो दूसरोंका कर्म तो उस उच्चकोटिका हाँड़ नहीं सकता। उसमें कुछ न कुछ अपूर्णता रही जायगी। करनेवाले गुद जो पूर्ण नहीं ठहरे। सृष्टिके नियमके अनुसार इसीलिये एक दल ऐसा होता ही है। सन्यामियोंके भी उस दूसरे दलकी जरूरत इसीलिये है कि परम दर्जेकी मस्तीका नमूना और कोई पेश कर नहीं सकता। फलतः वैसे आदर्शही और लोग खिंच नहीं सकते। यह भी एक निराले ढगका 'लोकमग्न' ही है, जो मस्तीके सम्बन्धमें सन्यासके रूपमें है। इसीको पुराने वृद्धोंने जीते ही पूरा मुर्दा बन जाना लिखा है, जिसमें सुग-दुग आदिका कुछ भी असर पड़ी न सके—ये सभी टक्कर मारके हार जायें।

गीताने जिस प्रकार कर्म-संन्यासके इस उच्च आदर्शको माना है और बार-बार उसका उल्लेख किया है उसी प्रकार ज्ञानोत्तर कर्म करने-वाली बातको भी स्वीकार करके उसे कई जगह कर्मयोग या योग नाम दिया है और उसे करनेवालोको कर्मयोगी और योगी आदि शब्दोंसे याद किया है। गीताके भाष्यकी भूमिकामे शंकराचार्यने साफ ही कहा है कि समदर्शियो और ब्रह्मज्ञानियोके कर्मको तो हम कर्म मानते ही नहीं, उसे कर्म कहना ही भूल है। क्या भगवान् 'कृष्णके कर्मको कर्म कहना उचित है ?—“तत्त्वज्ञानिना कर्म तु कर्मैव न भवति यथा भगवतः कृष्णस्य क्षात्र चेष्टितम्”। कर्म तो उसे ही कहते हैं जिसमे बाँधने, फँसाने या सुख-दुःख देनेकी शक्ति हो। मगर समदर्शियोका कर्म तो ऐसा होता नहीं। वह तो ज्ञानके करते जडमूलसे जल जाता है। उससे बन्धन नहीं होता, जैसाकि—“ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्” (४।१६), “कृत्वापि न निबद्धयते” (४।२२), “समग्र प्रविलोयते” (४।२३), “ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि भस्मसात् कुरुते” (४।३७)—आदि गीता वाक्य बताते हैं यही कारण है कि विधानसिद्ध कर्मोंके संन्यासी होते हुए भी खुद शंकर लोक संग्रहार्थ जीवनभर कर्म करते ही रहे। इसमे विधि-विधानकी तो कोई बात नहीं थी। यह तो स्वभावसिद्ध चीज थी। विधिविधानके अनुसार किये गये कर्म तो बन्धक होते हैं और ये वैसे नहीं होते। इसीलिये शंकरने इन्हे त्यागनेपर कभी जोर नहीं दिया।

हिरण्यकशिपुके मारनेके बाद नृसिंह और प्रह्लादका एक सवाद भागवतमे आया है। हिरण्यकशिपुके मारनेमे नृसिंहको बड़ी दिक्कतका सामना करना पड़ा था। क्योंकि वह न दिन मे मर सकता था, न रातमे, न जमीनमे, न आसमानमे और न आदमीसे या जानवरोंसे ही। इसीलिये खिचड़ी रूप बनाके सन्ध्या समयमे अपने हाथमे लेके ही उसे मारनेकी बात

भगवानको मोचनी पड़ी, ऐसा कहा जाता है। आगे भी ऐसी परीक्षाएँ न हो इसी खयालमें उनमें प्रह्लादमें कहा कि सब पैयारा छोड़के मेरे साथ ही चलो। लोगोंको ज्ञान-ध्यान मिलाना छोड़ो। जगत् पर प्रह्लादका जो भोलाभाला, पर अत्यन्त कामका, बहुत ही ऊँचे दर्जेका, उनका मिला वह इसी गताके कर्मयोगका पोषक है। वह कहते हैं कि भगवन्, ऐसा तो अकर्म होता है कि सभी ऋषि मुनि दूसरोंका पर्व छोड़के चुनचाप एकान्तमें चले जाते और अपनी ही मुक्तियों फिकमें लग जाते हैं। तो क्या मैं भी आपको आज्ञा मानके ऐसा ही स्वार्थी बन जाऊँ ? हाँ नहीं। मैं ऐसा नहीं कर सकता। मुझे अकेले मुक्ति नहीं चाहिये। क्योंकि तब तो इन सामाजिक दुष्टियोंका पुर्माहाल कोई रहो न जायगा जो आपको इनके हितार्थ बनात् इसी तरह गाँचे 'प्रायेणैव मुनयः स्वविमुक्तिकामा, मौनं चरन्ति विजने न परार्थनिष्ठाः । नैतान् विहाय कृपाणान् विमुमुक्षु एकां नान्य त्वदस्य धर्म्ण भ्रमताऽनुपश्ये।' (भागवत ७।६।४४)। "योगस्य कुरु कर्माणि" (२।४८) आदि श्लोकोंमें गीताने भी यही कहा है।

आरुरुक्ष और आरूढ

कर्मके त्याग या मन्यासको दशा एक और भी है। एक तो समदर्शनकी अवस्थामें जानेसे पहले उसकी तैयारी करनी होती है। दूसरे वह अवस्था आनेपर उसमें दृढ़ता लानेके लिये प्रयत्न किया जाता है। तैयारीमें भी ऐसा होता है कि सबसे पहले उस और मनका जाना और लगना जरूरी है। जब मन चाहेगा कि हम उस दशामें आरूढ हो, पहुँचे और पक्के हो तभी तो दूसरे यत्न होंगे। इसे ही पुराने लोगोंने विविदिषा, जिज्ञासा वगैरह नामोंसे पुकारा है और ऐसी प्रवृत्तिवाले को विविदिषु, जिज्ञासु आदि कहा है। गीतामें इसे आरुरुक्षा और ऐसे आदमीको आरुरुक्षु नाम

दिया गया है। गीताके छठे अध्यायका “आरुरुक्षोर्मुनेर्योग” यह तीसरा श्लोक इस बातको बहुत ही सफाई के साथ बताता है। समदर्शन या साम्यावस्थाको गीतामे योग या योगावस्था भी कहा है। उसी अध्यायके १८से २३ तकके श्लोकोमे और दूसरे स्थानपर भी यह बात लिखी है। खुद इसी तीसरे श्लोकमे भी योग नाम ही आया है। उसी योगमे आरुरुद होने या पहुँचनेकी इच्छावालेको “योगारुरुक्षु” या “योगमारुरुक्षु” कहा है और पक्कापक्की पहुँचके वही स्थिर हो जानेवालेको “योगारुरुद” कहा है। तीसरे श्लोकमे ही ये दोनों नाम आये हैं। लेकिन इसके स्पष्टीकरणके लिये हम उपनिषदोके एकाध वचनोपर भी विचार करेगे। क्योंकि गीताको प्रत्येक अध्यायके अन्तमे “गीतासूपनिषत्सु” शब्दोमे उपनिषद भी कहा है।

बृहदारण्यक उपनिषदके चौथे अध्यायके चौथे ब्राह्मणके २२वे और पाँचवे ब्राह्मणके छठे मन्त्रोके कुछ अशोको ही हम यहाँ रखना चाहते हैं। क्योंकि विस्तार करना हमारा लक्ष्य नहीं है। २२वेमे लिखा है कि “तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन।” इसका आशय यही है कि “उस आत्मा या ब्रह्मके ज्ञानकी इच्छा (विविदिषा या जिज्ञासा) या यो कहिये कि लगन पैदा करनेके लिये विवेकी लोग, वेदशास्त्रोके आधारपर, यही निश्चय करते हैं कि यज्ञ, दान और तप करना चाहिये—ऐसा तप जो शरीरका नाशक न हो या अनशनके रूपमे न हो।” यहाँ यज्ञ, दान और तपसे मतलब है सभी कर्मोंसे। गीताके अनुसार ये तीनों बहुत ही व्यापक हैं और इनमे सभी क्रियाओका समावेश हो जाता है, जैसा कि सत्रहवे अध्यायके ११से २२ तकके श्लोको और चौथे अध्यायके २४से २६ तकके श्लोकोसे स्पष्ट है। इससे यह तो सिद्ध है कि जिज्ञासा या योगारुरुक्षु बननेके लिये—ज्ञान या योगके प्रति उत्कट अभिलाषा या लगन पैदा करनेके लिये—कर्म जरूरी है, कारण

है, साधन है, उपाय है। यही बात “आरुक्षोर्मुनेर्योग” आदि आद्ये श्रुतोंमें कही गई है। इस प्रकार योग या भगवद्दर्शन ही तैयारीके लिये कर्मोंकी जरूरत मिट्ट हो जाती है। कर्मोंके करने-करने ही यह लगन पैदा हो जाती है। कर्म जितनी ही मुर्तदी एव तत्परताके साथ किये जायेंगे उतनी ही जल्दी यह लगन पैदा होके मनुष्य उग दशामे पांव देगा—उमके अत्यन्त निकट आ जायगा।

इसके बाद उर्मा २२वें मंत्रमें पूर्वोक्त वचनके बाद ही उर्माके मिला हुआ यह वचन मिलता है, “एतमत्र विदित्वा मुनिर्भवति एतमेव प्रप्राजिनो लोकमिच्छन्त प्रव्रजन्ति।” इसका आशय यह है कि “आत्मज्ञानके बाद ही मनुष्यको मुनि या मननशील हो जाना पड़ता है और उर्मा ज्ञानकी पुष्टि या आत्माकी प्राप्तिके लिये लोग नन्यासी बनते हैं।” पांचवें ब्राह्मणके छठे मंत्रमें भी लिखा है कि “आत्मा वा श्ररे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यामितव्यो मैत्रेयि।” इसका अर्थ यह है कि “श्ररे मैत्रेयी, आत्माके ज्ञान या दर्शनका होना सर्वथा सर्वदा वाञ्छनीय है। उसके लिये श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना होगा।” श्रवणका तात्पर्य है सूत्र ध्यानने पढ़ना और सुनना कि वह कैसा है। उसके बाद उसपर सूत्र मनन और विचार करना आवश्यक है। दोनों बाने कर लेनेके बाद एकान्तमें समाधि लगाके उसीका निरन्तर चिन्तन करना होगा। तभी आत्मज्ञान हो सकता है। इसी समाधि या निदिध्यासनका विस्तृत वर्णन गीताके छठे अध्यायके १०से ३२, आठवेंके ८में १३, द्वादशवेंके ६से १६ और १८वेंके ५०से ५५ तकके और दूसरे श्लोकोंमें भी है। यही बात “आरुक्षोर्मुनेर्योग” श्लोकके उत्तराद्धमें भी कही गई है कि उमें मुनि और योगारूढ बनने-बनानेके लिये शम यानी कर्मोंके त्यागकी जरूरत है, त्याग ही उसका कारण है। उपनिषदके वचनमें जो ‘मुनि’ शब्द है वही गीताके इस श्लोकमें भी पाया जाता है। उपनिषदके वचनोंमें साफ

ही सन्यासकी बात कही गई है। यह भी बात है कि मनन एव निदिध्यासन या समाधिके लिये तो जाने कितने समयतक कर्मोंको कतई छोड़ देना आवश्यक हो जाता है। गीताके उक्त श्लोकोंके पढ़नेवाले और समाधिकी बातें जाननेवाले ही बता सकते हैं कि उस समय कर्मकी गुजाइश कहाँ रह जाती है ? सो भी युग लग जाते हैं। फिर भी काम पूरा नहीं होता। इसीलिये कर्मोंका त्याग या सन्यास खामखा अनिवार्य हो जाता है।

जो लोग चौथे अध्यायके उक्त श्लोकके “योगारूढस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते” में शम शब्द देखके एव उसका अर्थ उपशम या मनकी शान्ति लगाके सन्तोष कर लेते और कर्मोंका त्याग जरूरी नहीं समझते उनकी समझपर हमें तर्क आता है। योगारूढ शब्दके भीतर तो मनकी शान्ति या उसका निरोध आई जाता है। “योगोऽनिर्विण्णचेतसा” (६।२३) में भी यह साफ ही लिखा है कि योगकी सिद्धि मनकी शान्तिके बिना हो नहीं सकती है। और जब सभी कर्म करते रहे तो फिर मनकी चंचलता मिटेगी कैसे ? वह तो बराबर चक्कर लगाता ही रहेगा। हम यहाँ इतनाही कहना काफी समझते हैं कि योगके वारेमें गीताके जिन वचनोंका नाम हमने लिया है उन्हें पढ़ने और समझनेके बाद यदि फिर भी किसीको यह कहनेकी हिम्मत हो कि समाधिके साथ-साथ विधान प्राप्त कर्म भी हो सकते हैं, तो हम अपनी भूल स्वीकार कर लेंगे। जो लोग यह कहते हैं कि शमका अर्थ कर्मत्याग या सन्यास नहीं होता उन्हें चौदहवें अध्यायके “लोभ प्रवृत्तिरारम्भ कर्मणामशम स्पृहा” (१२) को पढ़के सन्तोष करना चाहिये। वहाँ ‘आरम्भ’ और ‘अशम’ के बीचमें ‘कर्मणा’ शब्द आया है और यह बताता है कि रजोगुणकी वृद्धि हो जानेपर आदमीको लोभ होता है, कर्मोंके करनेकी इच्छा होती है, वह कर्म शुरू भी कर देता है, फिर उसका ताँता बराबर जारी रखता है और उसे वन्द नहीं करता। ‘शम’ के साथ ‘अ’ लगनेपर वह वन्द करने या त्यागकी विरोधी बात कहता

है। 'शम' वातुका सम्स्कृतमें अर्थ भी है सभी क्रियाओं निवृत्ति। मनकी शांतिका अर्थ भी यही है कि उमकी मार्ग हलचले भिट गई। मगर शान्ति शब्द तो केवल मनके ही लिये आता नहीं। भगवन्की शान्ति, तूफानकी शान्ति आदि भी तो बोलते हैं। अतः उनका अर्थ है क्रियाओं निवृत्ति। अग्नि शान्त हो गई, लोग शान्त हो गये या ठंडे पड़ गये, सुप्ता शान्त हो गया आदि बोलचालमें तो हलचल और क्रियाओं की निवृत्तिमें मतलब होता है।

पूजाके भेद

गीताकी एक और बात भी बड़े ही मार्फकी है। आमतौरमें यहाँ समझा जाता है कि कठी माला जपना, चन्दन अक्षत और पत्रपुष्प आदि चढाना तथा घटा-घडियाल वगैरह वजाके धूप, दीप, आर्तों और भोगराग अर्पण करना यही भगवानकी पूजा है। तीर्थ त्रत आदि करने, भगवानके गुणोंको वर्णन करनेवाले गन्धोका पाठ करने, स्तुति करने और गीत भजन ऊँचें स्वरमें गानेको भी किसी कदर पूजा मान लेते हैं। आगे वन्द करके ध्यानमें बैठना तो भगवानकी भक्ति जम्ह ही है। प्रायः देखा जाता है कि भगवानके प्रेमके नामपर आँसूमें नकली आँसू भरके कभी-कभी भक्त नामवारी लोग रोते भी हैं। रामलीलाके नामपर नाटक वगैरहका जो प्रपच फैलाया जाता है उसे भी पूजाके भीतर ही मानते हैं। आजकल तो रसिक सम्प्रदाय और सखीसम्प्रदायके नामपर नाचने-गानेके अलावे जानें क्या क्या नकले की जाती हैं। और स्त्री बननेका भी स्वांग रचा जाता है। इसे भी भगवद्भक्ति ही माननेकी बीमारी तेजीके साथ फैल रही है।

मगर गीताने एक निराला ही रास्ता निकाला है और इस तरह ऐसा करनेवालोंका सौदा ही फीका कर दिया है। वेशक, दुनियाको

दिखानेके लिये नहीं, किन्तु भीतरी श्रद्धाके साथ, जो कुछ पत्र, पुष्प आदि भगवानके नामपर अर्पण किया जाता है उसे भी नवे अध्यायके “पत्र पुष्प” (२६) श्लोकमे पूजा कहा है। मगर वहाँ ‘भक्त्या’ और ‘प्रयतात्मन’ के साथ ही जो ‘भक्त्युपहृत’ कहा है उससे एकदम स्पष्ट हो जाता है कि सरल स्वभाव और निष्कपट मनसे श्रद्धा और प्रेमके साथ जो कुछ किया जाता है उसे ही भगवान स्वीकार करते हैं और वही उनकी पूजा है। श्रद्धा भक्तिकी जरा भी कमी हुई और यह बात चौपट हुई। तब तो यह कोरा रोजगार हो जाता है। दो बार ‘भक्ति’ शब्द एक ही श्लोकमे कहनेका मतलब ही यही है कि छलछलाते प्रेम और सच्ची श्रद्धाके साथ ही ऐसा करना पूजा मानी जा सकती है। नरसी मेहता और नामदेव आदि भक्तोंके बारेमे ऐसा ही कहा जाता है। शबरी तथा विदुरकी ऐसी ही बात सर्वजन विदित है।

यह तो हुई एक पूजा। लेकिन यह है बहुत ही सकुचित। इसमे कितने ही बन्धन जो लगे हुए हैं। पूजाके लिये पत्र, पुष्प आदि लाना और उसकी खासतौरसे तैयारी करना इस बातके लिये जरूरी हो जाता है। इसलिये यह पूजा निराबाध नहीं चल सकती। इसका दिनरात चलना भी असंभव है। आखिर घर-गिरस्ती सँभालना तो पड़ता ही है। अपने शरीर-सम्बन्धी मलमूत्र त्याग आदिकी क्रियाये तथा खान-पान वगैरह भी तो जरूरी है। समय-समयपर लोगोसे बातचीत और सोना जागना भी आवश्यक है। यदि कोई नौकरी-चाकरी या मजदूरी करते हैं तो उस समय भी यह काम नहीं हो सकता है। यदि हल चलाते, खेत खोदते, विद्यार्थीकी दशामे पाठका अभ्यास करते और सिपाही वनके पहरा देते हैं, तो भी यह पूजा हो सकती नहीं। बीमार हो जानेपर भी यह चीज असंभव है। इस प्रकार हजार बाधाये मौजूद हैं जिनसे यह पूजा खंडित हो जाती है। इसी-लिये गीताने बहुत ही आसान और सर्वथा सर्वदा सुलभ मार्ग बताया है।

नवे अध्यायका जो 'पञ्च पुण्य' श्लोक पहले बनाया है उगीते बाद के २७ और २८ दो श्लोकोंमें जो कुछ भी कहा गया है उगने नर्भी दिखाने और वेवमियाँ दूर हो जाती हैं । हाँ, अपने मनकी दिखन नहीं है जखन । मगर इसका तो कोई बाहरी उपाय है नही । यह गुद हटानेकी चीज है । मनकी गैतानियत तो दूसरा कोई दूर कर सकता नही । हाँ, तो उन श्लोकोंमें पहले यज्ञ, दान और तपके नामने तीन कामोंको गिनाके कहा है कि इन्हें करके भगवदपण, मदपण, मुक्त अपण करो । मगर फिर इनमें भी वही दिखते और बाबाये समझते आगिन्में कह दिया है कि इन्हे तो नमूनेके तौरपर गिना दिया है । अगलमें जो कुछ भी करते हो, 'यत्करोषि', उसे ही भगवानकी अपण करो । उगला साधा मतलब यही है कि जो भी काम करते हो सभी कुछ भगवदपण बुद्धिने, यह समझके कि यह भगवानकी पूजा ही रूपान्तरमें हो रही है, करो । चीचीन घटेमें जो कुछ भी किया जाय—और इसमें गोना, मनमूय त्याग आदि भी आई जाता है—सभीके मुतल्लिक एक ही भावना होनी चाहिये, एक ही खयाल होना उचित है कि यह तो और कुछ नही है, केवल भगवानकी पूजा है । इसी खयाल का अभ्यास होने से ही काम चल जाता है । फिर तो लोक-परलोक के लिये दूसरी चिन्ता-फिक करनेकी जरूरत ही नही होती । कामका काम हुआ और भगवानकी पूजा भी हो गई । "आमके आम रहे और गुठलीका दाम भी मिल गया ।" इसे ही "एक पन्थ दुइ काज" कहते हैं ।

गीतामें यह बात किसी न किसी रूपमें बार-बार आती गई है और अन्तमें १८वे अध्यायकी समाप्तिके पहले भी ४५ और ४६ श्लोकोंमें यही बात कही गई है । वहाँ तो "स्वकर्मणातमभ्यर्च्य"—"अपने-अपने कर्मोंसे ही उस भगवानकी पूजा अच्छी तरह करके"—ऐसा साफ ही कह दिया है । यज्ञ, दान आदि का वहाँ नाम भी नही लेके केवल

‘स्वकर्म’को ही पूजाके रूपमें बताया है। खूबी तो यह है कि ‘स्वधर्म’ भी नहीं कहके ‘स्वकर्म’ कहा है। धर्म और कर्म गीताकी नजरमें तो पर्यायवाची है और दोनोंका एक ही अर्थ है। मगर सर्वसाधारणका खयाल तो ऐसा है नहीं। वे तो धर्म कुछ और ही चीज मानते हैं। साधारण क्रियाको तो वे धर्म मानते नहीं। उनके लिये तो विशेष प्रकारका कर्म ही धर्म है। इसीलिये यहाँ ‘स्वकर्म’ कह दिया है। ताकि लोग भूलभुलैयामें न पड़े रहे और क्रिया मात्रको ही पूजा के रूपमें समझने एवं माननेकी कोशिश करे, ऐसा ही माने।

श्रीमद्भागवतमें भी राजा रहूगण और मस्तराम जडभरतके सम्वादमें कहा गया है कि “स्वधर्म आराधनमच्युतस्य यदीहमानो विजहात्यघौघम्” (५।१०।२३)। इसका आशय यह है कि “अपने कर्त्तव्योका पालन करना ही भगवानकी पूजा है, जिसके चलते पापका पहाड़ भी खत्म हो जाता और नजदीक नहीं आता है।” रहूगणने अपने राज्यकार्य संचालन और शासन आदिको ही लक्ष्य करके ऐसा कहा है। लोग यह न समझे कि दंड देनेका काम तो बीभत्स है, इसीलिये उनने कह दिया है कि वह तो राजाका कर्त्तव्य होनेके कारण भगवत्पूजा ही है। बेगक, यहाँ स्वकर्म न कहके स्वधर्म कहा है। मगर मतलब एक ही है। यदि दंड आदि रूप सख्त काम और अमल एवं मारकाट तथा युद्धको पूजा कह सकते हैं, ये सभी काम यदि पूजा ही हैं, तो लोगोके सभी साधारण कामोका क्या कहना? वे तो आसानीसे उस पूजाके भीतर आई जाते हैं।

यहाँ ‘स्वधर्म’ और गीतामें जो ‘स्वकर्म’ कहा है इन दोनोंमें ‘स्व’ शब्द देकर यही बताया गया है कि खुद कर्मोके अच्छे बुरे होनेकी कोई बात नहीं। अपने-अपने कर्म ही पूजा बन जाते हैं। उनकी बाहरी बनावट और रूपरेखा कोई चीज होती नहीं। इसीलिये अपने

खराब कामोकी छोड़ दूसरोके अच्छोकी ओर झपट पटना भी ठीक नहीं । 'अपने'का अर्थ है हरेकके लिये जो निर्धारित या तयगुदा (assigned) है ।

पूजाको ऐसा रूप देनेमें एक बहुत ही बड़ी सूची और भी है । मनी चाहते हैं कि हरेक काम अच्छी तरह पूरा हो और सुन्दरताके साथ किया जाय । हरेक चीजकी सबसे बड़ी सूची है उनकी पूर्णता । यदि अव्यवस्था किसी भी काममें रहने न पाये तो मनोर मंगलमय बनके ही रहे । मगर यही बात नहीं हो पाती और लापरवाही, अन्यमनस्कता आदि कितनी ही चीजे इसकी वजह हैं । लोग अक्सर यह भी समझते हैं, तामकर जब कोई कठिन, परन्तु अप्रिय, काम उन्हें गँपा जाय, कि "गले पड़ी, बजाये फुसत ।" इसीलिये जैसे-जैसे उसे कर-करके अपना पिछ छुड़ाना चाहते हैं । इसलिये जरूरत है इस बातकी कि लोगोमें कामके लिये अनु-राग पैदा किया जाय, उनमें उनकी धुन लाई जाय और ऐसा किया जाय कि कामके लिये उनमें आग पैदा हो । यही बात इस पूजावाली प्रक्रियासे हो जाती है । जब लोग समझने लगते हैं कि हम जो कुछ भी करते हैं वह भगवानकी पूजा ही है तो सामखा मनोयोगपूर्वक करना चाहते हैं । दिलमें यह खयाल हो आता है कि पूजामें कोई कोरकमर न रह जाय । इसलिये धुन और लगनके साथ सच्चे प्रेमसे अपने-अपने काम न निरर्थक करते हैं, बल्कि उन्हें पूर्ण बनानेके लिये भरतोट परिश्रम करते हैं । जब आमतौरसे किसी भी वडेके लिये तैयार की गई भेटको सुन्दरने सुन्दर, बनानेकी कोशिश कीजाती है तो फिर वडोके भी वडे-सबसे बडे-के लिये होनेवाली हमारे कामोकी भेट क्यों न सर्वात्मना सुन्दर बनाई जाय ? इसमें बाहरी खर्चवर्च और परीक्षानीकी भी बात नहीं है । यहाँ तो केवल मनोयोगका प्रश्न है । इस प्रकार सभी काम पूर्ण होंगे और ससार सुखमय होगा ।

गीताका योग

योग शब्दके कितने अर्थ गीतामे माने गये हैं यह बात तो आगे बताई जायगी। मगर गीताका जो अपना योग है, जिसका ताल्लुक कर्मयोगसे है और जो गीताकी अपनी खास देन है वह जाननेकी चीज है। यो तो उसका जिक्र कई स्थानोपर आगे भी आया है। लेकिन दूसरे अध्यायके “एषा तेऽभिहिता” (३६) श्लोकसे जिस योगकी भूमिका शुरू करके “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (४७) तथा उसके बादवाले (४८वे) श्लोकमे जिस योगका वर्णन है वही गीताका निजी योग है। इन दोनों श्लोकोंको मिलाकर ही उसका रूप पूरा हुआ है। आगेके ५०वे श्लोकमे उसी योगका निचोड़ या सक्षिप्त रूप “योग कर्मसु कौशलम्” शब्दोमे बताया है। लोग कहीं ऐसा न समझ बैठे कि पहले बताया गया योग कोई दूसरी ही चीज है, इसीलिये गीता साफ कहे देती है कि वह और कुछ नहीं है सिवाय कर्म करनेकी चातुरी, उसकी कुशलता, विशेषज्ञता (specialism) के। जोई मनुष्य कर्मोंके करनेमे विशेषज्ञ (specialist) हो जाता है उसे ही योगी या कर्मयोगी कहते हैं। उसे ऐसी हिकमत मालूम हो जाती है कि कर्मोंके करते रहनेपर भी बन्धनमे नहीं फँस सकता और निर्वाणमुक्ति या ब्रह्मनिष्ठा प्राप्त कर लेता है। योग शब्दका यो भी युक्ति या उपाय अर्थ माना जाता है और कर्मके सम्बन्धकी यह हिकमत भी युक्ति ही तो है।

यह युक्ति, हिकमत या विशेषज्ञता क्या है और कैसे प्राप्त होती है, यही बात ४७ और ४८ श्लोकोमे बताई गई है। अगर कर्म, क्रिया, काम या अमलको हम दायरे या वृत्तके रूपमे मान ले तो यह बात समझनेमे आसानी होगी। तब तो कर्म करनेका मतलब होगा मनुष्यका उस वृत्तमें घुसना। गीताकी नजरोंमे कर्म करनेवालेके लिये कहा गया है कि “उसका

हक या अधिकार सिर्फ कर्मतक ही है"—“कर्मण्येवाधिकारस्ते ।” इसका आशय यह है कि हमें उस वृत्तके भीतर ही सीमित या बँधे रहनेका ही हक है—हमें उसके भीतर ही रहना चाहिये । परिधिको डाँकना नहीं चाहिये—परिधि डाँकनेका यत्न हगिज करना नहीं चाहिये । ‘कर्मणि’के आगे जो ‘एव’ शब्द है वही डाँकनेकी मनाही करता है, हमें डाँकनेसे रोकना है । लेकिन यह तो चून जैसी बात हो जाती है । इसका स्पष्टीकरण हो जाना जरूरी है । इसीनिचे ४७वे श्लोकके शेष तीन चरण (हिम्ने) और पूरा ४८वाँ—दोनों ही—यही स्पष्टीकरण करते हैं ।

कर्मको वृत्त करार देनेपर मान लें कि करनेवालेके आगे वह वृत्त है और उसके तथा वृत्तके बीचमें किसी और चीजकी मभावना है जिनसे उसका वृत्तके साथ अत्यन्त निकटका सम्बन्ध न होके बीचमें वही चीज आ सकती है—आ जाती है और इन तरह वृत्तमें घुमनेमें उसे बाधा पहुँचाती है । उसी तरह वृत्तके भीतर घुमनेके बाद वृत्तके बाहर उस आदमीके सामने वृत्तके दूसरे किनारेके उस पार भी कोई वस्तु है । मतलब यों समझे कि हम पूर्व मुख खड़े हैं और हमारे आगे एक वृत्त है । मगर वृत्त और हमारे बीचमें भी कोई चीज है या हो सकती है जो हमें वृत्तमें जानेसे या तो रोकती है, या इतना ही होता है कि हम वृत्तमें जानेके पहले उस वस्तुसे होकर ही गुजरते हैं और सामनेकी परिधि पार करके सीधे वृत्तमें पूर्व मुख खड़े ही पहुँच जाते हैं । फिर वृत्तमें जानेपर जब परिधिका पिछला भाग न देखके सामनेवाला ही देखते हैं, तो उसके आगे—परिधिके पार—पूर्व ओर कोई दूसरी वस्तु भी नजरको आकृष्ट करती है, कर सकती है । साथ ही परिधिके भीतर वृत्तमें पाँव देनेके पहले जो यह कहा गया है कि किसी और चीजसे गुजरनेके बाद ही वृत्तमें पाँव दे सकते हैं, वह चीज एक भी हो सकती है और दो भी । गीताने शुरूमें ज्यादासे ज्यादा दो चीजोंकी और पीछे चलकर वृत्तके बाहर आगेकी एक चीजकी

सभावना करके उन्ही तीनोकी रोक लिखी है। कर्म करनेवालोको उनमें एक पर भी दृष्टि नहीं दौडाना चाहिये, एकका भी खयाल—पर्वा—नहीं करना चाहिये, यही आदेश ४७ और ४८ श्लोकोके शेष अशोमे दिया है। इन तीनोके सिवाय दायरे (वृत्त)के भीतर भी वृत्तके अलावे एक चीज है, एक खतरा है। उससे भी आगाह कर दिया गया है। जो इन चार खतरोसे बच जाता है वही पक्का योगी या कर्मयोगी होता है, यही गीताका कहना है।

पहलेकी दो चीजो—दो खतरो—मे एक है कर्मके फलका खयाल, उसका चिन्तन, उसकी इच्छा, फलेच्छा या फलका सकल्प। मनमे फलके स्वरूपकी कल्पना करके ही किसी काममे आमतौरसे हाथ बढाते जो है। दूसरा है कर्मका त्याग या उसका न करना। ऐसा होता है कि या तो योही कर्ममे जी नहीं लगनेके कारण उसे करते ही नहीं; या यदि फलकी इच्छा या सभावना ही न हो तो भी कर्म नहीं करते हैं। इसलिये कर्मके फलकी इच्छाकी ही तरह अकर्म या कर्मका त्याग, उसे छोड देना भी कर्मके पहले ही आ जाता है—यह बात कर्मके दायरेमे पाँव देनेके पहले ही आ जाती है। दायरेके बाहर आगे जो चीज दायरेमे पाँव देनेपर आती है और जिससे खतरा है वह है उस कर्मका खुद फलही। कर्म करनेके पहले तो मनमे फलका सकल्प मात्र करते हैं। मगर कर्म शुरू कर देने और पूरा करने तक तो साक्षात् फलपर ही नजर जा पडती है। इसीलिये यह भी एक खतरा है। चौथा खतरा है खुद कर्मसे ही—वृत्त या दायरेसे ही, यदि कर्ममें आसक्ति, सग, ममता, अन्धप्रेम (blind attachment) हो जाय। यह कर्मकी आसक्ति भी भारी खतरनाक है। यह भी याद रखना चाहिये कि जो शुरूके दो खतरोमे कर्मत्यागको गिनाया है उसका भी मतलब है कर्मके छोड देनेकी आसक्ति या हठसे ही। जैसे कर्म करनेकी आसक्ति या हठ बुरा है, ठीक उसी प्रकार उसके न करनेका

भी हठ खतरनाक है। हठ किमी और नहीं होना चाहिये। इसका स्पष्टीकरण अभी हुआ जाता है।

हाँ, तो अब जरा देखें कि इन चारों सतरोगी रोंक क्योंकर की गई है। ४७वें श्लोकके दूसरे हिस्सेको हम यों पाते हैं, “माफनेषु कदाचन”—“कर्मोंके फलोंमें तो हमारा अधिकार कभी नहीं है।” उन तन्हु वृत्तमें पाँव देनेके बाद जो आगेवाला सतरा है परिधिके बाहर और जिसे हमने तीसरा कहा है उसे रोक दिया। कर्मके साथ फलका तान्लुक स्वभावतः होता ही है। इसलिये कर्मके बाद नटपट उसीसे रोकना उचित ममन्ना गया। इसके बाद ४७वेंके शेष—उत्तरार्द्ध—में वृत्तके पहलेवाले दो सतरोंसे रोका है “मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते नमोऽस्त्वकर्मणि”—“कर्मके फलके कारण मत बनो, अर्थात् कर्मफलका सयाल करके काम हर्गिज दुन न करो।” फलके लिये सकल्प और चिन्तनके जरिये ही तो फलतक पहुँचते हैं। अब यदि वह सकल्प या चिन्तन रहा ही नहीं, फलका सयाल हुई नहीं तो “रहा बाँस न बाजी बाँसुरी”वाली बात हो गई और फलमें स्वयमेव तान्लुक बँधा ही नहीं। यही कारण है कि पहले फलकी बात रोकके उसके कारण-स्वरूप फलेच्छा या फल सकल्पकी बात पीछे रोक दी गई है। क्योंकि फलकी इच्छा या सकल्प होनेपर तो फलतक पहुँचना रुकी नहीं सकता।

इसपर सहसा यह कहा जा सकता है कि तो फिर कर्म करेंगे ही क्यों? जब न तो फलकी पर्वा है और फलका नकल्प ही है, तो कर्मकी बलामें नाहक फँसा क्यों जाय? इसीका उत्तर श्लोकका आधिरौ हिस्सा “मा ते सगोऽस्त्वकर्मणि” देता है कि खबरदार, अकर्म (कर्म छोड़ने)में आसक्ति या हठ हर्गिज होने न पाये। कर्मका न किया जाना एक चीज है और उसमें—न करने या छोड़नेमें—हठ बिलकुल दूसरी ही चीज है। ऐसा हो सकता है कि समय पाके खुदबखुद कर्म छूट जाय। परिस्थिति ऐसी हो जाय कि हजार चाहनेपर भी कर्म छोड़नेके अलावे दूसरा चारा होई न।

इसलिये अपने आप या मजबूरन कर्म छूट जाय । गीता यह बात मानती है और इसका विरोध उसे इष्ट नहीं । मगर कर्मके छोड़नेका हठ हर्गिज उसे वर्दाश्त नहीं । हम कर्म कभी करेगे ही नहीं चाहे जो भी हो जाय, यही चीज गीताको पसन्द नहीं । कर्मके मार्गमें यही उसकी नजरोंमें तीसरा खतरा है और वह लोगोको इसीसे सजग करती है ।

लेकिन चौथे खतरेका सामना हो जा सकता है । वृत्तके बाहर परिधिमें इधर-उधरके उक्त तीनों खतरोंसे बचनेपर भी चौथा खतरा उसके भीतर ही—दायरेके अन्दर ही—हो सकता है । वह है कर्मके करनेका हठ या आसक्ति । इसीको कर्ममें सग, कर्मका सग, कर्मसग या कर्मासग भी कहते हैं । जैसे सक्ति और आसक्तिका अर्थ एक ही है चिपक जाना या सट जाना और जिसे अंग्रेजीमें अटैचमेन्ट (attachment) कहते हैं; ठीक उसी प्रकार सग और आसगका भी यही अर्थ है । दोनों शब्दोंमें “आ”के जुट जानेसे चिपकने या लिपटनेमें सिर्फ अन्धापन या हठ (जिद्) जुट जाता है और इसे “ब्लाइड अटैचमेन्ट” (blind attachment) कह सकते हैं । मगर ‘आ’के न रहनेपर भी यही अर्थ होता है । गीताके मतसे जैसी ही बुरी अकर्म (कर्मत्याग)की जिद् है वैसी ही कर्मकी जिद् भी । आसक्ति या हठ दोनोंका ही बुरा है । इसी हठको “ऊँटकी पकड़” कहते हैं । ऊँट किसी चीजको एक बार पकड़नेपर छोड़ता ही नहीं । वन्दरियाकी आसक्ति या अन्धप्रीति अपने बच्चेके साथ होती है । फलतः बच्चेके मर जानेपर भी उसे नहीं छोड़ती । किन्तु छातीसे लिपटाये फिरती है जबतक कि वह खुद टुकड़े-टुकड़े होके गिर नहीं पड़ता है । यह चीज बुरी है और यही रोकी गई है । हजार कोशिश और दृढ संकल्प (determination) के बाद भी कभी-कभी परिस्थितिबग कर्मका छूट जाना अनिवार्य हो जाता है । परिस्थितियाँ किसीके बशकी

जो नहीं होती है। फिर हठ या जिद्द क्यों ? न करने की जिद्द हो और न तो न करनेकी ही। जिद्द ही तो बला है।

दृढ मकल्प और आमक्ति या हठमें फाँट है—दोनों दो चीजें हैं। दृढ सकल्पका तो इतना ही मतलब है कि विघ्न बाधाओंमें कदापि विचलित न होके कर्म करते रहे—चट्टानकी तरह अटन रहे। मगर ज़ननेपर भी कर्म छूट जा सकता है। यह ज़रूरी नहीं कि हम उसे करने ही रहे। परिस्थितियाँ हमें मजबूर कर दे सकती हैं। फलन दृढ मकल्पके होने हुए भी इस तरह कर्मके छूट जानेपर हमें कष्ट न होगा। क्योंकि हमारा तो यही रास्ता है और होना चाहिये कि “आयो विपत्तियाँ तुम, दु गोंको साथ लाओ। पीटूँगा मैं तुम्हींको, तुमने ही या पीटूँगा।” मगर यदि कर्ममें आमक्ति या करनेकी जिद्द रही, तो हमें गर्मान्तिक वेदना ऐसी दशामें जरूर हो जायगी और मारा मजा ही किङ्किना हो जायगा। ठीक इसी तरह कर्मके त्यागके हजार हठ ज़ननेपर भी उसे करनेकी मजबूरी कभी-कभी हो सकती है और हठ होनेने हम उस दशामें तिलमिला जा सकते हैं। यही बात गीता रोकना चाहती है। इमीलिये कर्मके करने या न करने—कर्म या मन्याम दोनों ही—में आमक्ति, जिद्द या हठको उसने खतरा करार दिया है और कहा है कि कर्म चाहे पूरा हो या अधूरा ही रह जाय या चाहे हम उसे शुरू ही न कर पाये—हर हाल-तमें हमारे दिल-दिमागकी समता या गभीरता (balance of mind) बिगडना नहीं चाहिये। हमें दोनों ही हालतोंमें, पूरा होने, न होने—कर्मकी सिद्धि और असिद्धि—में सम रहना चाहिये—एकरन (unconcerned) रहना चाहिये, जैसा कि जनकने मिथिलापुरीमें आग लगनेपर कहा था कि मिथिला जलती है तो जले, मेरा क्या जलता है ?—“मिथिलाया प्रदग्धाया न मे किञ्चन दह्यते।” यही है योग। इसी योगको प्राप्त करके, कावूमें करके—योगस्थ होके—हमें कर्म करना चाहिये।

फल और उसके सकल्पके त्यागका भी असली प्रयोजन यही है कि दिल-दिमागकी गभीरता और समता—एकरसता (balance)—न बिगड़े ।

इन चारो खतरोंसे बचनेका निचोड़ इसी सिद्धि, असिद्धिकी समतामें ही आ जाता है । इसीलिये इसे ही योग कहा है । फलकी तरफ खयाल होने या फलका सकल्प होनेपर कुछ भी गड़बड़ होते ही हायतोबा मचती ही है । इसीलिये उससे बचना जरूरी है । ऐसा भी होता है कि काम पूरा होने तथा विजय मिलनेपर खुशीके मारे मनुष्य आपसे बाहर हो जाता है और ऐसा न होने या पराजय होनेपर रजके मारे ही आपसे बाहर या बेसुध हो जाता है । दोनों ही हालतोंमें दिल-दिमागकी समता खत्म हो जाती है । फलतः ऐसा करना चाहिये कि दोनोंमें एकका भी मौका ही आने न पाये । इसीलिये तो आसक्तिका त्याग जरूरी बताया गया है । पूरे ४८वें श्लोकमें यही बात खूब सफाईके साथ कही गई है । न रजके मारे छाती पीटनेका और न खुशीके मारे बेहोश होनेका ही मौका इसीके चलते आने पायेगा । यही योग है ।

इसमें सबसे बड़ी खूबी यह है कि जब कर्म करनेवालेका मन इधर-उधर कहीं भी जरा भी न जाके सिर्फ काममें ही लग जायगा—वही केन्द्रीभूत (concentrated)—हो जायगा, तो वह काम होगा भी ठोक-ठीक । किसी भी कामकी पूर्णताके लिये दिल और दिमागका उसमें लग जाना, उसीमें जाके अड जाना और लिपट जाना—उससे बाहर न जाना—बुनियादी और मौलिक कारण है । फिर तो वह सिद्ध और पूर्ण होके ही रहेगा । अधूरेपनकी गुजाइश उसमें रहेगी ही नहीं । दिल और दिमागमें बड़ी ताकत है । जिसे इच्छाशक्ति (will-power) कहते हैं वह यही चीज है । योगियो और सिद्धोंके जो अद्भुत काम कहे गये हैं और उनकी सिद्धियोंका जो वर्णन मिलता है उसका रहस्य यही है । और जब मनके—दिल और दिमागके—कहीं इधर-उधर जानेकी गुजाइश रखी ही नहीं

गई है, तो वह केन्द्रीभूत ग्रामवा होगा। फल, उसका सकल्प, कर्मके करनेका आग्रह और उसके न करनेका हठ—यही चार—ही तो ऐसी चीजें हैं जिनकी ओर मन कर्मके मिनमिनमें भटक सकता है, भटकता फिरता है। मगर गीताने इन चारोंका दरवाजा बन्द करके उसके लिये कोई रास्ता ही नहीं छोड़ा है कि भाग नके।

नतीजा यह होगा कि कर्मकी सागोपाग पूर्ति तो होगी ही। उसीके साथ उसका फल, परिणाम या नतीजा भी होके ही रहेगा। उनमें दिक्कत-की गुजाइश नहीं कहीं ? गडबडीके सभी नामने तो बन्द होई गये। यह भी कितनी मीजों और युक्तियुक्त बात है कि कर्मके फलोंको तो कोई भीधे पकड़ सकता नहीं। उन्हें तो कर्मके द्वारा ही पकड़ा जा सकता है। इन्मान काम करता है और कामने फल होता है, चाहे बुरा हो या भला। हम भीधे फल तो पैदा करते ही नहीं। हमारे बशकी चीज तो कर्म या क्रिया ही है। फल तो है नहीं। फिर हन क्रियाही तो फिर क्यों न करें ? फलकी ओर नाहक क्यों दौड़ें ? यह तो मृगनृष्णाकी बात ही ठहरे। जो चीज हमारे बशकी नहीं, अधिकारकी नहीं, उसपर नाहक क्यों दौड़ें और लट्टू हो ? फलतः गीताने जो कहा है कि निष्कं कर्ममे ही अधिकार है, वही तो युक्तिसंगत बात है। वह कोई आदमर्यकी नाज तो है नहीं। और कर्म या अकर्मका हठ तो महज नादानी है, जैसी कि सभी तरहके होकी बात है।

इस उपदेशका फल यह हुआ कि एक तो कर्मका फल जरूर ही मिलेगा—उसका मिलना एक प्रकारसे निश्चित ही समझिये, यदि कोई दैवी बाधा आन पहुँचे। मगर यह बात फलकी इच्छा, तालमा और सकल्पके होनेपर संभव नहीं। क्योंकि “मन न होय दम बीम”के अनुसार एक ही मन कभी कर्मकी ओर जायगा तो कभी फलकी ओर, कभी उसके त्यागकी ओर और कभी उसके करनेके हठकी तरफ। कभी उसे कर्म अपनी ओर

खीचेगा तो कभी फलेच्छा अपनी तरफ । इस खीचतानमे न तो वह कर्ममे जमेगा, न वह पूरा उतरेगा और न फल मिलेगा । दूसरी बात—दूसरा लाभ—इससे यह हुआ कि जहाँ पहले फल मिलनेपर या न मिलनेपर भी कर्म बन्धनका—जन्म-मरणका—कारण होता था, तहाँ अब वह बात जाती रही । जैसे भाडमें डालनेपर अन्नमे—बीजमे—अकुर पैदा करनेकी ताकत जाती रहती है, वैसे ही इस योगके फलस्वरूप कर्मोंमे बन्धनकी ताकत रही नहीं जाती—वह खतम हो जाती है । दरअसल कर्मोंका सस्कार मानसपटलपर जमने पाता ही नहीं । फिर वह जन्म-मरणमें फँसाये तो कैसे ? जन्म-मरणका तो अर्थ ही है कर्मोंके करनेका सिलसिला जारी रहना । और इस सिलसिलेके लिये उसके सस्कार जरूरी हैं, जैसे बीजमें अकुरजननकी शक्ति । मगर यहाँ तो योगके चलते हम कर्मोंके करने या न करने या उनके फलोसे कतई प्रभावित होते ही नहीं—तटस्थ या उदासीन रह जाते हैं । तब मानसपटलपर—जो निर्लेप बन गया है—सस्कार कैसे पैदा होगा ? संस्कारके लिये उदासीनताकी नहीं, किन्तु अनु-राग, मैत्री या लालसाकी जरूरत होती है । जिन चीजोंसे हम उदासीन हो उनके सस्कार मनमे पैदा होते ही नहीं । हाँ, जिनमे मन लगा हो उनके सस्कार जरूर ही पैदा हो जाते हैं । यही कारण है कि इसी योगको कर्मका कौशल कहा है । यही तो कर्म करनेकी असली कला है—कर्म करनेका जादू है, कारीगरी है ।

जिस समत्वरूप योगका वर्णन अभी किया गया है उसके सम्बन्धमे अनेक बातें जाननेकी हैं । इसीलिये इसपर बहुत कुछ लिखना बाकी ही है । लेकिन आगे बढ़नेके पहले यहीपर पूर्वोक्त ४७वे श्लोककी एक महत्त्वपूर्ण बात और भी जान लेना जरूरी है । कर्म करने और उसके त्यागनेका भेदला कुछ ऐसा है और इधर कुछ गीताके टीकाकारोंने उसे इतना ज्यादा बड़ा दिया है कि हमे विवश होके यह लिखना पड़ रहा है ।

जिन दो पदार्थोंके बीचमें एकपर यह जोर रहता है उन्हींमें दूसरेके साथ एकको यानी पहलेको बाँध देता है और बाकियोंको, जिनकी सभावना हो, रोक देता है। इसे और भी साफ तौरसे यो समझे कि कर्मपर ही यहाँ जोर देनेके कारण उसीके अनुकूल या अधीन हक रहता है। कर्मकी ही प्रधानता रहती है। हक उसकी छातीपर बैठके उसे घसीट नहीं सकता। विपरीत इसके यदि अधिकार या हकपर जोर होता तो उसीकी प्रधानता होती और कर्मकी छातीपर बैठके वह अपने साथ यानी आदमीके साथ कर्मको घसीटता फिरता। तब कर्म किसी भी दशामे त्याज्य या त्यागने योग्य नहीं रह सकता। मगर वर्त्तमान दशामे तो हक ही त्याज्य नहीं है। कर्मका त्याग तो हो सकता है। जब हम कर्म करते हैं तो यह कोई नहीं कह सकता कि उसपर हमारा हक नहीं है। इस तरह देखते हैं कि इस 'एव' शब्दका स्थान बदलनेसे दोनो श्लोकोके बाकी अशोकें साथ पहले चरणका कोई मेल होता ही नहीं।

इतना लिखनेका हमारा मतलब दोनो श्लोकोके सभी अशोमे परस्पर मेल या सामञ्जस्य लाना नहीं है। यह तो गीताके रचयिताका ही काम था कि बेमेल बात न बोले। हम उस कविके वकील भी नहीं हैं कि जो कुछ त्रुटि मालूम हो उसे मिटानेकी वकालत करे। गीताके कर्त्ता व्यासको वकीलकी जरूरत ही न थी। वह तो खुद इतने योग्य थे कि ऐसी मोटी भूल कर सकते न थे। हमारा मतलब सिर्फ यह दिखलानेका है कि गीताके अनुसार कर्मकी आसक्ति या उससे खामखा लिपटना ठीक नहीं है। उसने कर्म और कर्मके सन्यास—दोनों ही—के लिये गुजाइश मानी है, दोनोंके लिये पूरा स्थान रखा है। वे दोनों ही अपनी-अपनी जगहपर ठीक हैं, उचित हैं, कर्त्तव्य हैं। खूबी तो यह है कि जिस योगको लेके कुछ लोगोंने इस बातपर जोर दिया है कि गीता तो सन्यासकी विरोधिनी है; वह तो कर्मपर ही जोर देती और उसीका समर्थन करती है, वही योग कर्म और

बारहवेंके दसवेंमें 'मदर्थ' शब्द भी इसी मानीमें है । और भी ऐसे ही शब्द आये हैं ।

मगर इतना ही नहीं है । ठेठ दूसरे अध्यायसे ही शुरू करके अठारहवें अध्यायतक कमसे कम बीस बार सग, आसक्ति, असक्त आदि आये हैं और सिवाय कर्ममें आसक्ति या करनेके हठके त्यागके और कोई अर्थ इनका होई नहीं सकता । ये बीस स्थान तो ऐसे हैं जहाँ निस्सन्देह कर्मोंका हठ बुरा ठहराया गया है । चौथे अध्यायके २१वें श्लोकमें 'केवल' शब्द लिखके इस हठके त्यागको बड़ी सफाईके साथ दिखाया है । इसी तरह उसी अध्यायके १४वें श्लोकमें 'लिम्पन्ति' शब्द लेप, लीपने या लिपटनेके मानीमें लिखके बताया गया है कि कर्मोंमें हमारा लिपटना या कर्मोंका हममें लिपटना ठीक नहीं है । यह तो स्पष्ट ही है कि कर्म तो कोई गुड, गोबर या गीली मिट्टी नहीं है जो योही लिपटेंगे । वे तो हठ, राग या आसक्तिके द्वारा ही मनमें लिपट जाते हैं ।

लोग ऐसा न समझें कि हमने योही बीस जगहोंका नाम ले लिया है, इसीलिये प्रत्येक अध्याय और श्लोकोंके अकोको जान लेना चाहिये ताकि कोई भी आसानीसे यह बात जाँच सके । दूसरे अध्यायके ४८वें श्लोकका तो व्याख्यान होई चुका है जहाँ 'सग' शब्द साफ ही आया है । तीसरेके ७, ९, १९, २५, २८, २९ श्लोकोंमें; चौथेके २०, २३में, पाँचवेंके १०, ११में; छठेके ४में; नवेंके ९में और अठारहवेंके ६, ९, १०, २२, २४, २६, ३४ और ४९ श्लोकोंमें यही बात है । योही मोटामोटी नजर दौड़ाने-पर भी यह अर्थ स्पष्ट हो जाता है । यदि गौरसे विचारा जाय तब तो कुछ कहना ही नहीं है । सदिग्ध स्थानोंका तो हमने जिक्र किया ही नहीं है । इस प्रकार कर्मसंन्यासमें कोई भी बाधा गीताकी नजरोंमें हो नहीं सकती ।

परन्तु गीताने तो और भी साफ-साफ यह बात कही है । चौथे

“इस प्रकार आत्मज्ञान या आत्माकी प्राप्ति हो जानेपर ही कर्मोंकी बन्धनशक्ति जाती रहती है।”

पाँचवे अध्यायके उक्त श्लोकका तो साफ ही मतलब है कि “संन्यासकी प्राप्ति तो कर्म (योग) के बिना अत्यन्त कष्टसाध्य—अर्थात् असंभव—है। विपरीत इसके जो मननशील विवेकी कर्म करता है वह शीघ्र ही संन्यासके योग्य होके उसे प्राप्त कर लेता है।” इसमें इस बातकी पुष्टि कर दी गई है कि संन्यासके लिये कर्म करना जरूरी है। इसीलिये कर्मके बिना वह प्राप्त होता नहीं और कर्मसे हो जाता है। कारण तो उसे ही कहते हैं जिसके बिना चीज होई न और जिसके रहनेपर अवश्य हो जाय। इसीको उराने लोगोने अन्वय और व्यतिरेक कहा है। इस श्लोकके चौथे चरणमें संन्यास न लिखके यद्यपि ब्रह्म लिखा है, तथापि ब्रह्मका अभिप्राय संन्यास ही है। श्लोकके शेष तीन चरणोंसे यह बात साफ हो जाती है। इसके पहले जो कई श्लोक आये हैं उन्हें गौरसे पढ़नेसे भी यही अभिप्राय निकलता है। इसके सिर्फ दो दृष्टान्तों से ही देनेसे बात साफ हो जायगी।

संन्यास और त्याग

अठारहवे अध्यायमें “नियतस्य तु संन्यास कर्मणो नोपपद्यते। मोहात्तस्य परित्यागस्तामस परिकीर्तितः” (७) और “अनिष्टमिष्ट मिश्रं च त्रिविधं कर्मणं फलम्। भवत्यत्यागिना प्रेत्य न तु संन्यासिना क्वचित्” (१२), ये श्लोक आये हैं। इन दोनोंमें ही ‘संन्यास’ और ‘त्याग’ या ‘संन्यासी’ तथा ‘त्यागी’ शब्द आये हैं। इस अध्यायके पहले ही श्लोकमें जो प्रश्न किया गया है उससे स्पष्ट है कि संन्यास और त्याग दो चीजे हैं। इसीलिये दोनोंकी हकीकत अलग-अलग जाननेके खयालसे ही सवाल किया गया है। फलतः यह धारणा स्वभावतः हो जाती

है कि आगेके श्लोकोमें जहाँ कही ये दोनो शब्द आये हैं, अलग-अलग मानीमे ही प्रयुक्त हुए हैं। मगर है यह बात गलत—यह धारणा निराधार है। यह ठीक है कि अठारहवें अध्यायमें त्याग और सन्यासके स्वरूप अलग-अलग बताये गये हैं और हम भी उनके बारेमें कुछ न कुछ कहेंगे। फिर भी उसका मतलब शब्दोंके अर्थसे नहीं है। इन दोनो शब्दोंका अर्थ तो अक्सर एक ही माना जाता है। और गीतामें एक ही अर्थमें दोनो ही प्रायः बोले गये हैं। फर्क तो त्याग और सन्यास नामकी चीजोंकी भीतरी बातोंको लेकर ही माना जाता है। ऊपरसे एक होने पर भी भीतरसे इनमें कुछ वारीक भेद है—आमतौरसे पुराने लोगोंने कुछ भेद इनमें किया है। उसीके जाननेके लिये शुरूमें प्रश्न किया गया है और जवाब भी दिया गया है।

फलत यदि भ्रान्त धारणाको जुदा करके या हटाके हम देखें तो पता लगेगा कि पूर्व लिखे ७वें और १२वें श्लोकोंमें त्याग तथा सन्यास एक ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं और एककी जगह दूसरेको बदल देनेसे अर्थमें कोई फर्क न पड़े और भी स्पष्टता हो जायगी। पहले श्लोकका सोचा अर्थ यही है कि “किसीके भी लिये जो कर्म निश्चित कर दिये गये हैं उनका सन्यास उचित नहीं है, और अगर भूल या धोकेमें पड़े उनका त्याग कर दिया जाय तो वह तामस (तमोगुणी) त्याग माना जाता है।” यहाँ पहले वाक्यमें जिस मानीमें सन्यास शब्द आया है, दूसरेमें उमी मानीमें त्याग शब्द है। दूसरा मानी सभव नहीं है। इसीलिये पहले लिखे सन्यास शब्दके ही अनुसार त्यागका भी अर्थ आगे लगता है। विपरीत इसके १२वें श्लोकके उत्तरार्द्धमें पहले त्यागी (त्यागिनाम्) लिखके पीछे सन्यासी (सन्यासिनाम्) लिखा है। श्लोकका अर्थ मिफं यही है कि “वुरे, भले और मिश्रित—तीन प्रकारके—जो फल कर्मोंके होते हैं वह उन्हींको मिलते हैं जो त्यागी नहीं हैं, सन्यासियोंको तो ये

फल कभी नहीं मिलते।” यहाँ त्यागीके ही अनुसार सन्यासीका अर्थ भी त्यागी ही माना जाता है। यह बात बहुत साफ है। ठीक इसी तरह पाँचवे अध्यायके उक्त श्लोकमें भी पीछेके ब्रह्म शब्दका अर्थ पूर्व लिखे सन्यास शब्दके बलसे सन्यास ही होना ठीक है। उपनिषदोंमें भी “सन्यासो हि ब्रह्म” आदि प्रयोग में ब्रह्मशब्द सन्यासके अर्थमें ही आया है और गीता तो उपनिषद् है।

जैसा कि अभी-अभी कहा है, गीताके १८वें अध्यायमें जो शका त्याग और सन्यासकी हकीकत या असलियतके बारेमें की गई है, उससे भी सन्यासकी कर्त्तव्यता सिद्ध हो जाती है। हम तो कही चुके हैं कि इन दोनों शब्दोंके अर्थोंमें फर्क नहीं है। इसीलिये इस प्रश्नके बाद भी गीतामें ही दोनों एक ही अर्थमें बोले गये हैं। सवाल तो हकीकत या बारीकीके बारेमें ही है। इसीलिये प्रश्नवाले पहले श्लोकमें “तत्त्वमिच्छामि वेदितुम्” लिखा है, जिसका अर्थ है कि “इन दोनों की हकीकत, असलियत या भीतरी बारीकियाँ जानना चाहता हूँ”। तत्त्व शब्द इसी मानोंमें बोला ही जाता है। शब्दार्थको तत्त्व नहीं कहते। किन्तु जब कभी तत्त्व कहना होगा तो जिनके तत्त्वसे अभिप्राय होगा उन चीजोंकी परिभाषा कर दी जायगी, उनका लक्षण कर दिया जायगा। यही बात हमेशा होती आती है। यहाँ भी आमतौर से दोनोंका एक ही अर्थ समझा जानेके कारण ही अर्जुनको पूछना पड़ा कि आया दोनोंकी परिभाषा एक ही है या जुदी-जुदी ? दोनोंकी असलियत एक है या दो ? दोनोंमें बारीकियाँ कुछ-कुछ हैं या नहीं ? इसी हिसाबसे उसे उत्तर भी दिया गया है।

उत्तरकी हालत यह है कि त्यागके बारेमें लोगोंकी चार रायें होनेके कारण और कृष्णका खुद अपना भी एक स्वतंत्र विचार होनेके कारण पहले उसीकी हकीकत कहनी पड़ी है। हालाँकि प्रश्नमें पहले सन्यास ही

आया है। सन्यासके बारेमें मतभेद या अनेक राये न होनेके कारण ही उसकी बात उनने पीछे उठाई है। सो भी बहुत दूर जाके। असलमें त्यागका व्योरा और विवरण देनेके बाद ही सन्यासकी बात समझनेमें आसानी भी हो जाती है। इसलिये भी त्यागके मुतल्लिक सारी बातें कहनेके बाद ही सन्यासकी बात कहना उचित समझा गया है। यही कारण है कि आरभसे लेकर पूरे ४८ श्लोकोमें कर्मके सम्बन्धकी ही सारी बातें व्योरेके साथ कही गई हैं, जिनसे त्यागके स्वरूप और उसकी हकीकत-पर पूरा प्रकाश पड जाता है। फिर ४९वें और ५७वें श्लोकोमें सन्यासका जिक्र आया है। मगर ५७वें श्लोकवाला सन्यास शब्द तो ठीक वैसा ही है जैसा कि तीसरे अध्यायके “मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा” (३०) में आया है। क्योंकि वहाँ लिखा है कि “चेतसा सर्वकर्माणि मयि सन्यस्य मन्पर।” मालूम होता है कि प्रायः अक्षरशः एक ही श्लोकका यह हिस्सा दोनो जगह लिखा गया है। तीसरे अध्यायवालेमें जो ‘अध्यात्म’ शब्द ज्यादा प्रतीत होता है, उसकी जगह अठारहवें वालेमें आगे ‘बुद्धि योगमुपाश्रित्य’ लिख दिया है। और भी आगे-पीछे बहुतसी बातें मिल जाती हैं। फलतः वहाँ भी सन्यासका वही पुराना सर्वजन विदित अर्थ ही है जिसे ईश्वरार्पण या भदार्पण आदि नाम दिया गया है। सन्यास शब्द सन्यासकी उस हकीकतको यहाँ नहीं बताता है जिसके बारेमें सवाल हुआ है।

वाकी वचा ४९वें श्लोकका सन्यास। ठीक है यह तो उसी बातको कहता है जिसकी—जिस हकीकतकी—जानकारीके लिये शुरूमें ही शका की जा चुकी है, प्रश्न हो चुका है। यदि इस समूचे श्लोकको गौरसे विचारा जाय तो यह बात साफ हो जाती है। हम खुद आगे यह विचार करेंगे। मगर इतना तो जान लेना ही होगा कि यह श्लोक भी उस सन्यासकी हकीकत या उसके स्वरूपकी ओर सिर्फ इशारा ही करता है

और यही कहता है कि सन्यासके जरिये किस तरह परम नैष्कर्म्यसिद्धि या सर्वात्मना कर्मत्यागकी तरफ आदमी जा सकता है । लेकिन उस सन्यासका स्पष्ट रूप तो बिना उस शब्दका उच्चारण किये ही आगेके “सर्वधर्मान्परित्यज्य” नामक ६६वे श्लोकमे ही बताया गया है । इस बातपर भी प्रकाश डालेंगे । मगर अभी त्यागकी बात जान ले, तो अच्छा हो ।

जैसा कि कहा जा चुका है दूसरेसे लेकर ४८वे श्लोकतक त्यागके सम्बन्धकी ही बातें कही गई हैं । सबसे पहले दो और तीन—दो—श्लोकोके दो-दो हिस्से करके चारो हिस्सोमे त्यागके सम्बन्धके चार मत कहे गये हैं जो ससारके विद्वानोमे प्रचलित हैं । उसके बाद चारसे लेकर छेतकके—तीन—श्लोकोमे कृष्णने त्यागके बारेमे अपना सिद्धान्त निश्चित रूपसे कहा है और उसीका स्पष्टीकरण किसी न किसी रूपमे ४८ तकके श्लोकोमे किया है । दूसरे श्लोकमे ‘न्यास’ और ‘सन्यास’ शब्दोको देखके यह समझनेकी भूल हर्गिज नहीं की जानी चाहिये कि पूर्वार्द्धमे ‘सन्यास’का लक्षण कहा है । न्यास और सन्यास शब्दोका तो एक ही अर्थ है । फलतः कामनापूर्वक किये गये (काम्य) कर्मोंके सन्यासको सन्यास कहते हैं, इस कथनका कोई अर्थ नहीं है । इसीलिये हम तो यही मानते हैं कि दूसरेके पूर्वार्द्धमे “कवयो विदुः”—“सूक्ष्म बुद्धिवाले जानते हैं”, उत्तरार्द्धमे “विचक्षणा. प्राहुः”—“कुशल लोग कहते हैं” तथा तीसरेके पूर्वार्द्धमे “प्राहुर्मनीषिणः”—“मनीषी लोग कहते हैं,” और उत्तरार्द्धमे “अपरे प्राहुः”—“दूसरे लोग कहते हैं”—ऐसा कहके चार मतवादो या सिद्धान्तो-का कर्मोंके त्यागके बारेमे वर्णन किया गया है । साफ ही चारो एक दूसरेसे पृथक् मालूम पडते हैं । प्रश्नमें भी त्यागके बारेमे ‘पृथक्’ तत्त्व या अलग-अलग हकीकत पूछी गई है । इसीलिये उत्तर भी उसी ढंगका दिया गया है । इस प्रकार सक्षेपमे पहला मत है केवल काम्य कर्मोंके

ही त्यागनेका, दूसरा है केवल सभी कर्मोंके फलोके ही त्यागका, न कि किसी भी कर्मके त्यागका, तीसरा है सभी कर्मोंके ही त्यागका और चौथा है यज्ञ, दान तथा तपके सिवाय शेष कर्मोंके त्यागका । इस प्रकार त्यागके बारेमें चार तरहके सिद्धान्त साफ हो जाते हैं ।

आगेके ४से ६तकके श्लोको में कृष्णने जो खुद अपना मत बताया है उसमें यह कहा है कि यज्ञ, दान तथा तपको भी, कर्मासक्ति एव फलासक्ति छोड़कर ही, करना यही त्याग कहा जाता है, कहा जाना चाहिये । उनमें इन तीनों कर्मोंकी बड़ी बड़ाई की है और कहा है कि “ये तो पवित्र करने-वाले हैं ऐसा मनीषी लोग भी मानते हैं”—“यज्ञो दान तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ।” फलतः इनके छोड़नेका सवाल तो उठी नहीं सकता । हाँ, यह किया जाना चाहिये जरूर कि इनमें तथा इनके फलोमें आसक्ति रहने न पाये । जहाँ चौथा पक्ष इन तीनोंके करनेमें कोई विशेष बात नहीं कहता, तहाँ कृष्णका मत है कि इन तीनोंको भी कर्मासक्ति तथा फलासक्ति छोड़कर ही करना होगा ।

फिर सातसे लेकर बारह तकके श्लोकोमें त्यागकी सात्त्विक आदि किस्में बताके उसका विवरण दिया गया है । उसके बाद कर्मके पाँच कारणोंका निरूपण करके १३से १७ तक यह सिद्ध किया गया है कि आत्मा तो इन पाँचोंमें है नहीं । वह तो अलग और निर्लेप है । इसलिये कर्मका साथी उसे मानके सभी कर्मोंसे बचनेकी कोशिश बेकार है, नादानी है । बादमें १८से २८ तक यह बात विचारो गई है कि आखिर कर्म होता है कैसे और वह रहता है कहाँ, और इस तरह प्रतिपादन किया गया है कि आत्मासे उसका ताल्लुक हुई नहीं । वह तो दूसरी ही चीजें हैं जिनसे कर्म सम्बद्ध है । कर्मके करनेमें अन्तःकरण या बुद्धि और धृति (हिम्मत, धारणशक्ति)की जरूरत होती है । ये दोनों न रहें तो कर्म हवामें मिल जाय । बुद्धि रास्ता बताती है और धृति पस्ती आने न देकर कर्म-मार्गमें

डूँटे रहना लाती है । इसलिये जरूरी हो गया है कि इन दोनोंका भी विश्लेषण किया जाय । क्योंकि शायद इनमें किसीमें कही आत्मा आ जाय । मगर २६से ३५ तकके श्लोकोमें इन दोनोंको त्रिगुणात्मक बताके आत्माको अलग ही मान लिया है । जिस आराम और सुखके लिये कर्म करते हैं उसका निरूपण ३६-३६ श्लोकोमें करके उनमें सात्त्विक सुख को आत्मानन्द माना है सही; मगर वह कर्मजन्य हुई नहीं । उसके लिये केवल अपनी बुद्धिकी निर्मलता अपेक्षित है—“आत्म-बुद्धिप्रसादजम् ।” वह भले ही कर्मजन्य हो सकती है । शेष दो सुख तो आत्मासे लाख कोस दूर हैं । इसके उपरान्त आमतौरसे ४०वेंमें कह दिया है कि कर्म तो सासारिक चीजोंकी सिद्धिके ही लिये किया जाता है और वह चीजे तो सभी की सभी त्रिगुणात्मक होनेके कारण आत्मासे अलग हैं । प्रसंगवश चारों वर्णोंके स्वाभाविक गुणोंका ४१-४४ श्लोकोमें दिग्दर्शन कराके दिखा दिया है कि आत्मासे इनका क्या ताल्लुक ? इस प्रकार जब कर्मोंसे ही भय करनेकी कोई वजह न होनेके कारण बन्धनके डरसे उन्हें स्वरूपतः त्याग करनेका सवाल आता ही नहीं, तो यज्ञ, दान, तपके स्वरूपतः त्यागकी बात कहाँ और क्यों आयेगी ? इस तरह त्यागका सविस्तर निरूपण पूरा हो जाता है । चारों वर्णोंके कर्म जब स्वाभाविक (स्वभावज) ही हैं तो फिर उनके बुरे-भले या छोटे-बड़े होनेका प्रश्न भी कहाँ आता है ? जैसाकि आगका स्वाभाविक काम जलाना और पानीका भिगोना होनेके कारण उनमें भले-बुरे या नीच-ऊँचका सवाल नहीं उठता, ठीक यही बात यहाँ भी है । इस तरह वर्ण-धर्मों और कर्मोंकी समान-रूपता भी प्रसंगतः सिद्ध हो जाती है ।

विपरीत इसके ४५-४८ श्लोकोमें स्पष्ट कह दिया है कि स्वकर्म यदि ऊपरसे बुरा भी प्रतीत हो तो भी उसे हर्गिज नहीं छोड़ना चाहिये । वह सहज (स्वाभाविक) जो ठहरा । उसीके द्वारा भगवानकी पूजा

भी तो होती है। कर्म ही तो भगवत्पूजा है। यदि भगवानको मनुष्य करना या उसे जानना चाहते हो तो स्वकीय कर्मोंको ही ठीक-ठीक करना चाहिये। इस तरह तो त्यागकी जगह कर्मोंका करना ही जरूरी हो जाता है। क्योंकि भगवत्पूजा तो आगिर कर्मी ही है न ?

उसके बाद ४६-५५ तक मन्यासकी उपयोगिता और उनकी दशाको बताकर ५६-६५ तक उनके नियमों की कर्माती उपयोगिता बताई गई है। अब रह गई मन्यासकी बात। सो तो ४६में ही शुरू होती है और ६६में उसका स्पष्ट रूप दिखाया गया है। ४६वां श्लोक यों है, "अनक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः । नैषात्म्यं निद्धि परमा मन्यागेनाभिगच्छति" । इसका सीधा अर्थ यही है कि "जिनकी बुद्धि कहीं निपटी न हो, जिनका मन अपने वशमें हो और जिसे कोई भी लोभ-व्यालस न न गया हो वही सन्यासके द्वारा कर्मोंके त्यागकी अन्तिम इच्छाको प्राप्त हो सकता है।" मन बुद्धि आदिपर अपना अधिकार रखनेसे कर्मोंके त्यागका रास्ता साफ हो जाता है और बहुतेरे काम छूट भी जाते हैं। फिर भी नियत या स्वाभाविक कर्म तो होते ही रहते हैं। फलतः जबतक उनका भी त्याग न हो जाय पूरा निष्कर्मता या कर्मोंके त्यागकी आगिरी और पूर्ण हालतपर पहुँच नहीं सकते। उमौलिये मन्यास या कर्मोंका स्वरूपतः त्याग तब जरूरी हो जाता है।

कर्मत्यागकी पूर्णताकी जरूरत क्या है, यह सवाल हो सकता है। मगर इसका उत्तर तो "आरुरुक्षोर्मुनेर्यो" की व्याख्याके समय दिया जा चुका है। वही बात यहाँ भी ५०से लेकर ५५ तकके श्लोकोंमें कही गई है। ये श्लोक समाधिका ही व्योरेवार निष्पन्न करते हैं और कहते हैं कि अगर कुछ भी कर्मोंका भ्रमेला रहा तो समाधि हवामें ही भिल जायगी। फिर तो योगारूढ या आत्मदर्शी होना असंभव हो जायगा। समाधिके लिये प्रायः बहुत ज्यादा समय लगता है—दीर्घकालकी अपेक्षा है। सो

भी जब वह निरन्तर चालू रहे और बीचमे विराम होने न पाये । मनके निरोधको ही तो समाधि कहते हैं । फलत उसके निरोधके लिये जो अभ्यास किया जाता है उसके बारेमे योगदर्शनके समाधिपादमे पतञ्जलिने साफ ही कह दिया है कि श्रद्धापूर्वक निरन्तर बहुत दिनो तक करते रहनेपर ही वह दृढ होता है,—“स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारा-
सेवितो दृढभूमिः” (१४) । तब इसमे कर्मकी जरा भी गुजाइश कहाँ रह जाती है ? उसकी तो जरूरत तभी तक थी जबतक कि आत्मदर्शनकी तरफ मनका झुकाव नहीं हुआ था । अब वैसा होनेपर तो कर्मोंका त्याग नितान्त आवश्यक हो जाता है ।

हाँ, आत्मदर्शन हो जानेके बाद भले ही कर्म कर सकते हैं । क्योंकि तब तो खामखा कर्मोंके छोड़नेका सवाल रही नहीं जाता । पुराने सत्कारोंके बलसे आत्मज्ञानी लोग दोनों ही तरहके होते हैं, जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है । कर्मयोगी भी होते हैं, जैसे जनक आदि और सन्यासी भी, जैसे शुकदेव आदि । पहले तो भगवदर्पण बुद्धि वगैरहसे ही कर्म करते हैं । फिर ज्ञानके बाद कर्त्तव्यबुद्धिसे या विशुद्ध लोकसग्रहकी ही दृष्टिसे । यही बात ५६से ६५ तकके श्लोकोमे कहके और इसीपर जोर देके ६६वेमे सन्यासके स्वरूपवाले प्रश्नका उत्तर देते हुए साफ कह दिया है कि “सभी धर्मकर्मोंको छोड़के अद्वितीय परमात्मा (आत्मा)की शरण जाओ—आत्मज्ञान प्राप्त करो । उसीके फलस्वरूप सभी पुण्यपाप रूप बन्धनोसे छुटकारा हो जायगा । फिक्र मत करो”—“सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेक शरणं ब्रज । अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ।” पहले इसी चीजको भक्तिके भी नामसे ५४वे श्लोकमे कहा है और ५५वे मे बताया है कि यह भक्ति अद्वैत ब्रह्मज्ञानके सिवाय और कुछ नहीं है । सातवे अध्यायके “चतुर्विधा भजन्ते मा” आदि १६-१८ श्लोकोमे भी अद्वैत ज्ञानको ही सबसे ऊँचे दर्जेकी भक्ति कहा है । इसीलिये जो लोग इस श्लोकमे शरणा-

आत्माका स्वरूप

यह ठीक है कि योग या कर्मयोगकी बात तो ४७वे श्लोकसे ही शुरू होती है और दो श्लोकोमे उसके स्वरूपको अच्छी तरह बताके उसीका विवेचन आगे किया है । लेकिन ३६-४६ श्लोकोमे उसी योगकी महत्ता-सूचक स्वतंत्र प्रस्तावना दी गई है । यह समूचे गीतोपदेशकी प्रस्तावना न होके सिर्फ उसी योगकी है । इसीलिये हमने इसे स्वतंत्र कहा है । यह भी बड़े कामकी चीज है, खासकर योग-सम्बन्धी आगेकी बातें समझने और पिछली बातोंके साथ सम्बन्ध जाननेके लिये । यह योग तो गीताकी खास देन है यह पहले ही कहा जा चुका है । इसीलिये इसपर ज्यादा प्रकाश डालना जरूरी है । इसी दृष्टिसे इसकी स्वतंत्र प्रस्तावनाके ८ श्लोकोके साथ ही तत्त्वज्ञान सम्बन्धी पहलेके ११-३८ श्लोकोपर भी एक निगाह डालनेकी आवश्यकता है । ऐसा करते ही मालूम हो जाता है कि ११-३० श्लोकोमे तो आत्माकी अजरता, अमरता, निर्विकारिता और नित्यताका प्रतिपादन बहुत अच्छी तरह किया गया है । यह ठीक है कि वह प्रतिपादन यहाँ स्वतंत्र नहीं है, किन्तु स्वधर्म और स्वकर्मकी कर्तव्यताकी पुष्टिके ही लिये किया गया है । इसीसे यह भी निर्विवाद हो जाता है कि गीतोपदेशकी भित्तिकी बुनियाद अध्यात्मवादसे ही बनी है । इसीलिये शुरूमे वही बात आई है । मरने-मारनेके तथा हिंसा-अहिंसाके ही खयालसे तो अर्जुन स्वकर्मसे विचलित हो रहा था । कृष्णने शुरूमें ही उसकी जड़ ही काट दी ।

उनने कह दिया है कि मरने-मारने तथा हिंसा-अहिंसाका खयाल तो महज नादानी है । भीष्मादिकी आत्मा तो मरती नहीं और न दूसरोको मारती है । क्योंकि सभी आत्माये अविनाशी और निर्विकार है । फिर हिंसा-अहिंसाकी बात ही कहाँ रही ? रह गई उनके शरीरोकी बात ।

सो तो आज खत्म हुए, कल खत्म हुए जैसे ही है । उनका नाश तो कोई भी शक्ति—परमेश्वर भी—रोक सकती नहीं । वह तो अनिवार्य है अवश्यम्भावी है । यदि युद्ध में नहीं, तो ज्वर, महामारी आदिसे ही वे शरीर एक न एक दिन खत्म होंगे ही । फर्क यही है कि तब मरना केवल मरना होगा । लेकिन अब मरनेमें मजा है, बहादुरी है, नाम और यश है, आत्मसम्मान है, स्वधर्मपालन है, “समर मरण अरु सुरसरि तीरा । रामकाज क्षणभंग शरीरा” वाली बात है । फिर चिन्ता कैसी ? आगा-पीछा कैसा ? यही तो फायदेका सौदा है ।

१९वे और २१वे श्लोकोमें जो करारी डाँट उन लोगोको बताई है जो आत्माके बारेमें चिन्ता करते और हिंसा-अहिंसाकी बातें करते हैं वह बहुत ही सुन्दर है, निराली है, खूब है । साफ ही कह दिया है कि जो इस आत्माको मारनेवाली चीज मानते हैं और जो इसे मरनेवाली समझते हैं “वे दोनो ही कुछ नहीं जानते, बेवकूफ हैं, नादान हैं, कोरे हैं”—“उभौ तौ न विजानीत ” (१९) । इसी तरह २१वे में साफ ही कहते हैं कि “जिसने इस प्रकार आत्माको अजन्मा अविकार, सनातन और अविनाशी जान लिया भला वह किसीको मार-मरवा सकता है ।”—“वैदाविनाशिन नित्य य एनमजमव्ययम् । कथं स पुरुष पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ।” यहाँ “कथं स पुरुष ” और भी सुन्दर है । वह तो मर्द है, नामर्द तो है नहीं । तब भला वह कैसे मारने-मरवानेकी बात सोचे । यह तो नामर्दीका रास्ता है, इससे तो नामर्दी और हिचकको प्रोत्साहन मिलता है और मर्द होके वह ऐसा काम करेगा । यह साराका सारा वर्णन इतना सरस और युक्ति-दलीलोसे भरा है कि लोट-पोट हो जाना पड़ता है । तर्क भी इतना जवर्दस्त और नामयिक (uptodate) एव वैज्ञानिक है कि कुछ कहिये मत । एक नमूना सुनिये ।

१३वे श्लोकमे आत्माकी अविनाशिताकी दलील दी गई है। कहते हैं कि “एक ही जन्ममे कुमारवस्था, युवावस्था, तथा वृद्धावस्थासे हमे आमतौरसे गुजरना होता है” — “देहिनोऽस्मिन्यथादेहे कौमारयौवनजरा।” यह याद रखना होगा कि इन तीनों अवस्थाओंका शरीर एक हर्गिज नहीं होता। कमसे कम तीन तो होते ही हैं जो एक दूसरेसे सोलहो आने जुदा होते हैं। यो तो एक एक अवस्थामे भी जाने कितने जुदा-जुदा शरीर हो जाते हैं। जिन अनन्त परमाणुओंसे खून, मास, हड्डी आदिके जरिये किसी एक अवस्थाका शरीर बना होता है दूसरी अवस्थामें वह एक भी पाये नहीं जाते। वे तो जाने कहाँ गायब हो जाते हैं और उनकी जगह विल्कुल ही नये और सिराले परमाणु (atoms) ले लेते हैं। नहीं तो तानो अवस्थाओंमे पार्यक्य क्यों होता? यो भी कुमारवस्थाके शुरूमे होनेवाली देहके साथ युवावस्थाके अन्तिम परिपाकके समयके शरीरसे कोई मिलान हो सकती है क्या? वे दोनों तो साफ ही जुदे हैं—जुदे मालूम होते हैं! फिर वृद्धावस्थासे मिलानका सवाल क्या? विभिन्न अवस्थाओंके जुदे-जुदे और परस्पर विरोधी काम ही इस बात के सबूत हैं कि शरीर जुदे-जुदे हैं। बाल्यावस्थाकी निपट असमर्थता और जवानीकी पूर्ण समर्थताके बाद बुढ़ापेकी निराली असमर्थता ही पुकार-पुकारके अपने-अपने शरीरोंको अलग बताती है।

इसे यो भी समझ सकते हैं। नया चावल कोठीके भीतर बन्द करके रखते हैं और किसी भी तरफसे हवा न जा सके इसका पूरा प्रबन्ध करते हैं—कोई जरा भी छिद्र या सूराख रहने नहीं देते। नहीं तो बाहरसे कीड़े घुस जायँ और बरसाती हवा चावलको चौपट कर दे। फिर भी चार-छे सालके बाद अगर उन्ही चावलको निकाले, पकाये और खाये तो निराला ही स्वाद, निराली गन्ध और निराली तृप्ति होती है जो बातें नयोमे पाई ही न जाती थी। पचनेमे तब भारी थे अब हलके हो गये,

वात वर्तमान साम्यवादी अग्रेज विद्वान श्री जौन स्ट्रेचीने अपनी पुस्तक "समाजवादका सिद्धान्त और व्यवहार" (The Theory and Practice of Socialism) के ३६२ पृष्ठमें लिखते हुए मार्क्सवादके मूल नेता श्री फ्रेड्रिक एंगेल्सके "ड्यूहिंगके विरुद्ध" (Anti-Duhring) पुस्तकके एक अंशको ज्योका त्यों उद्धृत कर दिया है। वह इस प्रकार है —

"In the same way Engels observes that the eating and excreting processes, which every-living thing must continually maintain, mean that the actual physical 'structure of every man (for example) is continually changing. A man is not composed of the same cells as he was thirty years ago. Not a single one of the atoms of matter, which then constituted the man, is left. And yet we say without hesitation that it is the same man. The movement or evolution, through time, of a living organism, seems to present an analogous contradiction to the movement of an object through space. "Life is, therefore, also a contradiction, which is present in things and processes themselves and, which constantly asserts and solves itself; and as soon as the contradiction ceases, life too comes to an end, and death steps in"—"Anti-Duhring," page 138."

इसका आशय यह है, "उसी तरह एंगेल्सका यह भी कहना है कि हरेक जानदारके लिये जिस खाने और पाखानेका निरन्तर जारी

रहना लाजिमी है उसीका यह मतलब है कि हरेक इन्सान वगैरहके जिस्म-की बनावट निरन्तर बदल रही है। तीस साल पहले जिन सजीव भिल्लियो-से मनुष्यका शरीर बना होता है, वे उस मुद्दतके बाद रह नहीं जाती हैं। उस समय जिन परमाणुओं से शरीर बना था उनमें एक भी रह नहीं जाते। फिर भी बिना हिचक कह देते हैं कि यह वही आदमी है। किसी जीवित पदार्थका समय पाके जो विकास होता है या उसमें जो गति हो जाती है, उसमें जो परस्पर विरोध होता है वह ठीक वैसा ही है जैसा कि किसी पदार्थके एक स्थानसे दूसरे स्थानमें जानेमें। “इसीलिये जीवन भी विरोधी चीज है और यह विरोध खुद पदार्थों और उनकी क्रियाओंमें ही मौजूद है। यह विरोध अपने आप ऊपर आ जाता है और फिर इसका समाधान भी हो जाता है। यह विरोध ज्योंही खत्म हुआ कि जीवनलीलाका भी अन्त हुआ और मौत आ धमकी।”

इस प्रकार अत्यन्त वैज्ञानिक तर्क दलीलके साथ गीताने भी बहुत समय पहले एगोल्सकी ही तरह कह दिया था कि यदि इस प्रकार परस्पर विभिन्न शरीरोंके होते हुए भी हम उन्हें एक ही मानते हैं, और सबसे बड़ी बात यह है कि आत्मा एक ही रहती है, उसका परिवर्तन या नाश नहीं होता, इसीलिये तो बचपनकी देखी-सुनी बातोंकी याद बुढ़ापेमें भी हो आती है, तो वर्तमान शरीरके मिलनेके पूर्व और इसके खत्म होनेके बाद जो शरीर थे और जो मिलेंगे उनमें भी उसी आत्माकी सत्ता माननेमें क्या अड़चन है जो इस वर्तमान शरीरमें है ? जिस तरह एक जन्मके ही तीन विभिन्न शरीर बताये गये हैं वैसे ही तो तीन जन्मोंके भी तीन हैं और आगे बढ़के तीस और तीन लाख जन्मोंके भी होते हैं। बात तो सर्वत्र एकसी है। यदि बचपनकी सभी बातें बुढ़ापेमें याद नहीं आती हैं और शायद ही एकाधका स्मरण होता है, तो दूसरे जन्मके शरीरोंके वारेमें भी ऐसा ही होता है। कोई बच्चा पढ़ने या दूसरे ही कामोंमें

कुन्द, कोई तेज और कोई अत्यन्त विलक्षण होता है। इससे मानना पड़ता है कि पूर्व जन्मके अभ्यास काम कर रहे हैं, ठीक जैसे निद्राके बाद पहले पड़ी-लिखी बात याद आ जाती है। मौत भी तो आखिर नींदकी बड़ी बहन ही है न ? इसमें तम या अन्धेरे का पर्दा बहुत ही सस्त होनेके कारण स्मृति और भी पतली पड़ जाती है या शायद ही कभी किसीको होती है। लेकिन हमारा प्रयोजन यहाँ इन बाहरी दलीलोसे नहीं है। हमें तो एक ही युक्ति-तर्कको नमूनेके तौर पर पेश कर देना था।

बीचके “अथ नं नित्यजात” (२६) आदि श्लोकोमे जो आत्माके मरने या विनाशकी बात कही गई है, वह तो केवल स्वधर्मसे विमुख न होनेके ही लिये सहकारी तर्क (supplementary argument) के रूपमे ही है। वहाँ तो इतना ही कहना है कि जैसे शरीरका नाश अनिवार्य है, इसीलिये उसे बचानेके खयालसे भी युद्ध रूप स्वधर्मसे भागना मूर्खता है, ठीक उसी तरह यदि आत्माको भी नश्वर और क्षणभंगुर ही मान ले, तो भी स्वधर्मसे विमुख होना कभी वाजिब नहीं। क्योंकि जो बिगड़ेगा वह फिर बनेगा और जो बनेगा, जरूर ही बिगड़ेगा, यही संसारका नियम है और यह हमारे काबूकी बात है नहीं कि इसे ही रोक दे। यदि हम न भी लड़े, तो भी आत्माका नाश तो होगाही, यदि हमने उसे अनित्य मान लिया। बस, इसका इतना ही मतलब है। ऐसा समझनेकी भारी भूल कोई न करे कि ऐसा कहके गीताने भी आत्माको विनाशी माना है। सारीकी सारी गीता इस सिद्धान्तके खिलाफ है। सैकड़ो बार आत्माकी अमरता और एकरसता उसमे दुहराई गई है।

इसके बाद अध्यात्मवादके बारेमे कुछ भी कहना रह जाता नहीं। फलत ३१-३७ श्लोकोमे धर्मशास्त्रोके विधि-विधान और दुनियामे नेक-नामी बदनामी एव आत्मसम्मानके आधारपर उसी स्वधर्मके करनेकी

दृष्टि की गई है। लोग ऐसा न समझ बैठें कि जब गीताने अध्यात्म ज्ञानसे ही शुरू किया है तो उसे सासारिक हानि लाभोसे कोई वास्ता नहीं है, इसीलिये गीताकी दृष्टि इनकी तरफ कतई नहीं है; यही वजह है कि इन सभी सासारिक बातों और खयालोको भी उमने सामने ला दिया है। यदि ऐसा न होता तो गीताकी बात एकागी एव अचूरी रह जाती जैसा कि शुरूमें ही कहा है। गीताको तो सब तरह से पूर्ण और व्यावहारिक बनना था, पूर्ण अनुभवी बनके ही पथदर्शन करना था और वही चीज न हो पाती, अगर यश-अपयश, आत्मसम्मान आदिकी ओर से वह नजर फेर लेती। उस दशामें अनुभवी लोग उसमें कमी पाते और उसकी ओर सहसा खिंच आते नहीं। इसीलिये इस पहलूको भी उसने नहीं छोड़ा है। विधि-विधानके अनुसार स्वर्ग-नर्क आदि भी इसी पहलूके भीतर आ जाते हैं। इनका स्थान न तो अध्यात्म दृष्टिमें है और न योगदृष्टिमें ही। इसीलिये वे भी यही दिखाये गये हैं।

सांख्य और योगमें अन्तर

इसके बाद योगवाली दृष्टिकी ओर जानेके पहले एक ही श्लोक—
 ३८वाँ—रह जाता है। वह यो है, “सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ। ततो युद्धाय युज्यस्व नैव पापमवाप्स्यसि ॥” इसका अर्थ है कि “जय-पराजय, हानि-लाभ और सुख-दुःखको समान समझके—यानी इनकी पर्वा न करके—लड़ाईके लिये तैयार हो जाओ। फिर तो तुम्हारे पास पाप फटकने भी न पायगा”। लड़ाईमें हार या जीत—दोमें एक—जरूरी है। फलतः तदनुसार ही हानि या लाभ भी अनिवार्य है। फिर तो दुःख या सुख खामखा आता ही है। यही है साधारण नियम। ये चीजे बदली जा सकती हैं भी नहीं। इसलिये इन्हें समान बनाना असंभव है। इसीलिये गीता कहती है कि इनका बाहरी रूप ज्योका त्यो रहते

हुए भी हम इन्हें समान इस तरह बना सकते हैं कि दिल-दिमाग पर इनका कोई खास असर न होने दे । अध्यात्मवाद या वेदान्तका यह अटल सिद्धान्त है कि सुख-दुःखके कारण बाहरी पदार्थ नहीं हैं । हम अपने दिल दिमागमें उन्हें जो स्थान देते या उनका जैसा स्वरूप खड़ा करते हैं तदनुसार ही वे सुख-दुःख आदिके कारण बनते हैं और नहीं भी बनते हैं । इन्हींको मानसिक या मनोराज्यके पदार्थ कहते हैं ।

दृष्टान्तके लिये किसी स्त्रीको ले सकते हैं । वह तो एक ही प्रकारकी होती है—उसका बाहरी रूप तो एक ही होता है । अब यदि वही भली या बुरी हो या सुख-दुःख पहुँचानेवाली मानी जाय तो सभीको उसके करते समान रूप से ही सुख या दुःख होना चाहिये । मगर ऐसा तो होता नहीं । एक ही स्त्री किसीके लिये सुखद, किसीके लिये दुःखद और किसीके लिये दोनोंमें एक भी नहीं होती । जो पुरुष उसे बहन, बेटा या माता मानता है उसकी कुछ और हालत होती है, जो उसे स्त्री मानता है उसकी दूसरी ही और जो उसकी तरफसे निरा उदासीन या लापवा है उसकी तीसरी ही दशा होती है । पहली दो हालतोंमें राग या द्वेष या प्रेम और जलनकी जो बातें पाई जाती हैं । वह तीसरी दशा में कतई लापता है । वेश्या, धर्मपत्नी और माताके बाहरी रूपमें कोई भी अन्तर नहीं होता है । एक ही स्त्री किसीकी मा, किसीकी पत्नी और किसीके लिये वेश्या भी परिस्थितिबश हो सकती है । इसीसे वह आरामदेह या तकलीफदेह बन सकती है । सो भी एक ही समयमें किसीको आराम देनेवाली और किसीको तकलीफ देनेवाली । क्यों ? इसीलिये न, कि पत्नी, वेश्या, माता, बहन आदिके रूपमें एक ही स्त्रीकी जुदा-जुदा कल्पना अलग-अलग लोग अपने मनोमें कर लेते हैं ? और जो विरागी या मस्तराम ऐसी कोई भी कल्पना नहीं करके लापवा रहता है उसे उस स्त्रीसे सुख या दुःख कुछ नहीं होता । इसलिये सिद्ध हो जाता है कि किसी भी पदार्थका बाहरी

रूप कुछ नहीं करता। किन्तु उसका मानसिक रूप जैसा खड़ा किया जाता है तदनुसार ही वह सुख-दुःखादिका कारण बनता है—उसे वैसा बनना पड़ता है।

इसीलिये ३८वें श्लोकमें गीताने इसकी जड़ ही काट दी है। उसने कह दिया है कि अपने दिल-दिमागपर जय-पराजय, लाभ-हानि और सुख दुःखका असर होने ही न दो, दिल-दिमागको यह मौका ही न दो कि इन चीजोंका रूप अपने भीतर खड़ा कर सकें, ऐसा न होने पाये कि दिल-दिमागकी स्वाभाविक एकरसता, गभीरता और शान्तिको, ये सभी अपनी छाया और अपना प्रतिबिम्ब उसपर डालके, भग करें, विगाड़ें। फिर तो पौ चारह है, फिर तो सब कुछ ठीक है, फिर तो पाप-पुण्यकी जड़ ही कट जाती है। पाप-पुण्यके बाप तो ये मानसिक रूप ही हैं, चीजोंका मानस पटल पर पड़ा हुआ असर और प्रतिबिम्ब ही हैं, छाया ही है। इस प्रकार अध्यात्मवाद और वेदान्तके सिद्धान्तके ही आधारपर कर्म करनेकी बातका प्रतिपादन पूरा किया गया है। क्योंकि जब आत्मा निर्विकार और निर्गुण है, निर्लेप और अजर-अमर है तब तो मानसिक कल्पनाके ही चलते वह भटकती है और पाप-पुण्यमें पड़ती है, जैसे जंगलमें भटक जानेवाला काँटे-कुशोंमें विधता या चोर डाकुओंसे लुटता है। और जब वही चीज नहीं रही, जब मानसिक समता (balance) बिगड़ने न पाई, तो फिर खतरा ही कहाँ रहा ?

अब विचार पैदा होता है कि जिस समताका उल्लेख यहाँ किया गया है उसीका जिक्र आगे कर्मयोगके प्रकरणके ४८वें श्लोकमें भी आया है। यहाँ भी “सुखदुःखे समे कृत्वा” है और वहाँ भी “सिद्धयसिद्धयो समो भूत्वा” लिखा है। ऐसी दशामें दोनों एक ही चीज हो जाती है। फिर अध्यात्मवादके प्रकरणके अन्त और योगके आरम्भके पहले जो ३९ श्लोकमें बड़ी तपाकके साथ कहा है कि “तत्त्वज्ञानकी बात कह चुके अब योगकी बात

मुनो", उसका तो कोई मतलब रही नहीं जाता। वह बेकार और
 नेरर्थक मालूम पड़ता है। मगर ऐसा मान भी तो नहीं सकते। गीता-
 कारको क्या इतनी मोटी भी बुद्धि न थी कि यह बात समझ जाये ?
 और जो गीतामें सांख्य एवं योगके दो मार्गोंका बारबार जिक्र आया है
 उसका क्या होगा ? यह कोई बच्चोकी तो बात है नहीं। इसीलिये
 कुछ अजीबसा घपला यहाँ आ खड़ा होता है।

यह बात तो जरूर है। यहाँ दिक्कत तो मालूम होती ही है। इसीलिये
 जरा गौरसे कई बातें विचारना है। पहली बात यह है कि हम अध्यात्म-
 वादके उपसहारवाले ३८वे श्लोकके "नैवं पापमवाप्स्यसि" तथा कर्म-
 योगकी भूमिकाके ३९वे श्लोकके "कर्मबन्ध प्रहास्यसि" शब्दोंपर भी
 विचार करे। पहले शब्द तो इतना ही कहते हैं कि "ऐसा होनेसे तुम्हारे
 पास पाप फटकने न पायेगा।" उनका इस बातसे कोई तात्पर्य नहीं है,
 कोई भी प्रयोजन नहीं है कि आया कर्म पाप-पुण्य पैदा करते है या नहीं,
 कर्मोंमें पाप-पुण्य पैदा करनेकी शक्ति है या नहीं। तत्त्वज्ञान और अध्यात्म-
 वादको इससे कोई भी गर्ज नहीं होती। वह इन बातोंकी ओर दृष्टि
 डालना फिजूल समझता है। बल्कि यो कहिये कि वह ऐसा करनेको पतन
 एवं पथभ्रष्टताकी निशानी मानता है। वह यह बालकी खाल क्यों
 खींचने लगा ? वह तो इतना ही कहता है कि जब आत्मा निर्लेप है,
 अकर्ता है, जब उसमें कर्म हई नहीं, तो फिर कर्मका फल वह क्यों
 भोगे ? कर्मका फल उसके निकट आये भी क्यों ? आनेकी हिम्मत
 भी क्यों करे ? हाँ, एक ही बात है कि मनमें—दिल-दिमागमें—
 उसकी कल्पना कर ली जाय तो गड़बड़ हो सकती है, होती है।
 इसीलिये उसने उसी चीजको अन्तमें रोक दिया है और साफ कह
 दिया है कि खबरदार, दिल-दिमागकी गभीरता (serenity) बिगडने
 न पाये। फिर मजाल किसकी कि फँसा सके ? ऐसी दशामें

जहाँ आगका सम्बन्ध ही नहीं वहाँ उसकी लपट, गर्मी या आँच आयेगी कैसे ?

और ३६वें श्लोक वाले शब्द ? वह तो कुछ और ही कहते हैं । वह तो कहते हैं कि “ऐसा होनेपर कर्मोंमें जो बन्धकता या बाँधने और फँसानेकी शक्ति है वही खत्म हो जायगी ।” मतलब यह है कि ये शब्द आत्माके अकर्तृत्व आदिका खयाल न करके कर्मके स्वरूपका ही खयाल करते हैं—इनकी नजर उसी तरफ है । वह कर्मोंमें फल देनेकी ताकत और शक्तिको मानके ही ऐसा उपाय सुझाते हैं कि वह शक्ति बेकार हो जाय, मारी जाय । जिस तरह भुने जानेपर बीजमें अकुर पैदा करनेकी ताकत नहीं रहती, खत्म हो जाती है, ठीक उसी तरह कर्मको भी भून देनेकी बात ये वचन बताते हैं । आत्मा निर्गुण है, कर्तृत्वशून्य है, निर्लेप या कि सगुण, कर्तृत्वयुक्त और लिपटनेवाली-लिपटानेवाली, इस खोद विनोदमें वे नहीं पडते । इस गहरे पानीमें वे उतरना नहीं चाहते—उतरते नहीं । आत्मा चाहे कुछ भी क्यों न हो, वह करनेवाली ही क्यों न हो, फिर भी ऐसी युक्ति की जा सकती है कि कर्म ही भून दिये जायें और सब पँवारा ही खत्म हो जाय । अतएव यही कहना ठीक है कि इन वचनोकी दृष्टि पहलेवालोसे ठीक उलटी दिशामें है—दूसरे किनारे है । यदि इसी श्लोकके बादका ४०वाँ श्लोक देखे तो वहाँ भी “प्रत्यवायो न विद्यते”—“पाप होता ही नहीं, रहता ही नहीं”—ऐसा ही लिखा है । इससे भी यही बात निकलती है कि योगवाली हिकमत या योगकी जानकारीसे पाप पैदा होने पाता ही नहीं—उसका अस्तित्व ही नहीं रह जाता—उसकी सत्ता होने ही नहीं पाती । फिर वह जायेगा किसके निकट ? जो चीज हुई नहीं, उससे किसीको खतरा ही क्या ? इस प्रकार साख्य और योगकी विशेषता सिद्ध हो जाती है ।

दूसरी बात भी है । ३८वें श्लोकमें युद्धरूप क्रिया या कामके बारेमें

समत्वद्विद्वि की बात नहीं कही गई है। किन्तु उसके फलोके ही वारेमे। जय-पराजय, लाभ-हानि और सुख-दुःख तो युद्धके परिणामस्वरूप ही क्रमशः एकके बाद दीगरे होते हैं और उन्हीके असरसे दिल-दिमागको बचा रखनेको कहा है। मगर ४८वे श्लोकमे जो सिद्धि-असिद्धिमे समता या एकरसताकी बात कही गई है, वह कर्मोंके ही वारेमें है और प्रकृतमे युद्धको ही लेकर है। लड़ाई अन्ततक हो या बीचमे ही रह जाय, खत्म हो जाय स बातकी पर्वा कतई न हो यही योग है। इस बातका दिलपर जरा भी असर न हो, यही चीज वहाँ कही गई है। इस प्रकार जहाँ पहली खूबीमे कर्मको भूननेकी बात है, तहाँ इसमे उसका कोई भी प्रभाव दिलपर न आने देनेकी बात है। इसीके फलस्वरूप कर्म भुने जायेंगे। यह ुनिय्यादी चीजको ही पकडता है। कर्मोंका ही असर न होने दिया जाय तो योग हो गया और उनके नतीजोको ही पास-मे फटकने न दिया गया तो सांख्य हो गया।

तीसरी बात भी है जिससे योगका निरूपण अलग किया गया है। यह ठीक है कि कर्मकी सिद्धि-असिद्धि की लापवाहीको ही योग कहते हैं। मगर सवाल तो यह है कि वह हो क्योंकर ? जरा देखिये तो सही यह कितनी कठिन चीज है। फलकी इच्छाको स्थान न देना, फलकी ओरसे लापवा होना, कर्ममे आसक्तिका न होना और कर्मत्यागमे आग्रह न रहना—ये चार चीजे बताई गई हैं। इनके बताने और इनपर अमल करनेका सीधा मतलब यही है कि हमारी दृष्टि कर्मके ऊपर इस हदतक बँध गई हो, हमारे मनकी एकाग्रता (concentration) कर्मके ऊपर इस तरह पूर्ण और इतनी पक्की हो गई हो कि वह फलेच्छा और फलकी तो बात ही जाने दीजिये, वह तो जुदी चीजे हैं, कर्मके त्याग और उसके करनेकी ओर भी न जा सके ! क्या कमाल है ! कैसी लासानी एकाग्रता-की बात है ! किन् अलौकिक मनोयोगका निरूपण है ! मन कर्ममे

उतना बँधा है और उस बन्धनकी सीमा इतनी सकुचित एव निर्धारित है कि कर्मके आगे जो उसका करना या न करना है उसे भी वह देख नहीं सकता, वहाँ भी वह जा नहीं सकता, वहाँ जानेकी भी उसे इजाजत नहीं है ! वहाँ भी उमके लिये 'नो ऐडमिशन' (No admission) ही है । जो बात दिमागमें आनेवाली नहीं जँचती वही लिखी गई प्रतीत होती है । क्या खूब !

यह तो ऐसा ही है जैसाकि छुरेकी धारपर होकर गुजरना और फिर भी पाँवको कटनेसे बाल-बाल बचा लेना ! यह तो सबके लिये संभव नहीं । यह तो कोई विरला ही मारिका लाल कर सकता है ! इस अनोखी देवी कलाका पारगत तो शायद ही कोई होता है, हो सकता है । ऐसा वही हो सकता है जो प्राणायामकी क्रियासे समूचे शरीरको तैलके ऐसा ऊपर—इतना ऊपर—उठा ले कि पावोका केवल सम्बन्ध ही उम धारपर हो और शरीरका जरा भी भार उसपर न होने पाये । शरीर न तो इतना ऊँचा उठ जाय कि छुरेसे सम्बन्ध ही टूट जाय, क्योंकि तब तो उमकी धारपरका चलना कहा जायगा नहीं ! और न ऐसा ही उठे कि धारपर जरा भी—नाममात्रकी भी—उसका बोझ पड़े, क्योंकि तब तो पाँव ही कट जायगा ! फिर भी पाँवके द्वारा शरीरका सम्बन्ध भी धारसे बना रहे ! उफ, गजबकी करामात है ! ठीक यही करामात कर्मके वारेमें भी करनेकी बात ४८वें श्लोकमें कही गई है ।

प्रश्न होता है कि यह हो कैसे ? यहीपर मदद करने और इस महान् मकदमे उबारनेके लिये साख्य या अव्यात्मज्ञान आ जाता है । ठीक, छुरेपर जुटे शरीरकी ही तरह यहाँ मनको बहुत ऊँचा उठना होगा, ऊँचा उठाना होगा । वह इतना ऊपर चला जाय कि कर्मके अलावे बाकी सभी चीजें अनन्त दूरीपर—बहुत नीचे दूर—पड़ जायँ । उन सबसे मन बेलाग हो जाय । मगर उमीके साथ कर्ममें सम्बन्ध भी जुटा रहे—

वह टूटने न पाये । जबतक वह अध्यात्मदर्शन और तत्त्वज्ञानकी पूर्णताके फलस्वरूप बहुत बड़ी उँचाई (high plane) पर चला नहीं जाता, खामखा गड़बड़ी होगी और खतरा बराबर बना रहेगा कि कभी इधर और कभी उधर जाय । मनकी इसी दशाको—इसी उँचाईको—चौथे अध्यायके “गतसगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतस” (२३) श्लोकमें “ज्ञानावस्थिता” या ज्ञानावस्थित चित्त कहा है । वह ज्ञानमें डूब जाता है । तीसरे अध्यायके “यस्त्वात्मरतिरेव” श्लोकमें इसे ही “आत्मरति” और “आत्मतृप्त” कहा है । जो अमृतमें डूबा है उसे शर्व-तकी पर्वा क्यो हो ? यही बात यहाँ है । जो आत्मानन्दमें मस्त है, उसमें तृप्त है, उसीमें डूबा है वह इधर-उधर क्यो जाय ? फिर भी एक ओर—सिर्फ कर्मकी ओर— जाना भी है । यही तो निरालापन है । गीतामें इस हालतका वर्णन बारबार आया है । यही ज्ञानकी असली अवस्था है और इसीकी मददसे मन कर्मके आगे-पीछे वाल भर भी नहीं बहकेगा । नहीं तो वही कट जायगा । यही योग है जिसमें आत्मज्ञान मददगार है ।

योगमें आत्मज्ञान निहायत जरूरी है और उसीके फलस्वरूप जो सिर्फ कर्मतक ही मन पहुँचने दिया जाता है इसी युक्ति, इसी हिकमत और इसी कलाकी आगे भी प्रशंसा की गई है । दरअसल योगमें तीन चीजें हैं । एक तो कर्म है । दूसरी उसीतक मन या बुद्धिकी पहुँच और तीसरी चीज है इसीके लिये जरूरी तथा आधारभूत आत्मदर्शन या आत्माका साक्षात्कार । इनमें कर्मके सिवाय शेष दोको ही एक साथ मिलाके योगके सम्बन्धकी बुद्धि, जानकारी या कला कहा गया है “बुद्धिर्योगेत्विमा शृणु” (२।३६) में । इन दोनोंमें भी असली चीज वही आत्मज्ञान है । क्योंकि उसीके बलपर, ऊँचे उठके मन कर्मसे आगे जा नहीं सकता है । इसीलिये “दूरेण ह्यवर कर्म” (२।४६) और “बुद्धियुक्तो जहातीह” (२।५०) श्लोकोंमें कह दिया है कि “इस बुद्धि या ज्ञानके योग यानी सम्बन्धको

हटा देनेपर वचा वचाया कर्म तो रही चीज है, बहुत बुरा है। इसलिये कर्मसे पैदा होनेवाले अनर्थोंसे बचनेके लिये इसी बुद्धिकी शरण जाओ। इसके बिना तो फलकी आकाक्षा आदिके चलते दुर्दशा होती है।” “विपरीत इसके यदि वह इस बुद्धिसे युक्त—इससे सम्बद्ध—हो जाय, तो पुण्य-पाप दोनोंसे ही उसका पिंड छूट जाता है। अतएव योगकी ही प्राप्तिके लिये कोशिश करो। वही तो कर्मकी कला, हिकमत या विशेष-ज्ञता है।”

यहाँ ५०वें श्लोकमें जो पुण्य-पापसे पिंड छूटनेकी बात कही गई है वह ठीक वैसी ही प्रतीत होती है जैसी आत्मज्ञानके फलस्वरूप ३८वें श्लोकमें बताई गई है। इससे यह खयाल हो सकता है कि ज्ञान और योगमें कोई फर्क नहीं है। मगर इसीके बादके ५१वें श्लोकमें जो ‘हि’ शब्द दिया गया है और जिसका अर्थ है ‘क्योकि’, उससे पता लगता है कि वह श्लोक पहलेके मतलबको स्पष्ट करता है। पहलेमें जो कुछ इस तरहके शककी गुजाइश है उसे खुद समझके ही वह इसपर और भी प्रकाश डालता है। अब जरा “कर्मज बुद्धियुक्ता हि” आदि उस श्लोकका अर्थ देखिये। वह यो है, “क्योकि बुद्धियुक्त (बुद्धिवाले) मनीषी लोग कर्मोंसे पैदा होनेवाले फलोको छोड़के जन्ममरण रूप बन्धनसे छुटकारा पा जाते और निरुपद्रव स्थानमें पहुँच जाते हैं।” पहले श्लोकमें-जो पुण्य-पापके त्यागने या उनसे पिंड छूटनेकी बात कही गई है ठीक उसीका उल्लेख इस श्लोकमें “कर्मोंसे पैदा होनेवाले फलोको छोड़के” इन शब्दोंमें किया है और कहा है कि जन्ममरण रूप बन्धनसे वे छूट जाते हैं। पहले श्लोकके “बुद्धियुक्ता” की ही जगह यहाँ “मनीषिण” कहा है।

अब यदि इन सभी बातोंको मिलाके गौर करें तो पता चलेगा कि भूमिका वाले ३६, ४० श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है कि योगके करते कर्मों की बधनशक्ति खत्म हो जाती है और पुण्य-पाप होने पाते ही नहीं, वही

वात यहाँ समर्थनके रूपमें दुहराई गई है। इसीलिये श्लोकमें 'बन्ध' शब्द भी आया है। असलियत यह है कि कर्मोंमें ही जो मन बुद्धि जम गई है उसका परिणाम यह होता है कि बन्धनसे छुटकारा मिलता है। कर्मसे हटके यकायक बन्धनपर जा पहुँचे और उसे खत्म किया ! कर्म और बन्धनके बीचमें कई सीढियाँ पडती हैं। योगवाले उन्हें फाँद जाते हैं ! कर्मका तो सबसे पहले तत्काल फल होता ही है जय-पराजय आदिके रूपमें। फिर उसके बाद दूसरा फल आता है जिसे पुण्य-पाप कहते हैं। तब कही जाके बन्धन आता है उन्ही पुण्य-पापोंके फलस्वरूप। योगके चलते कर्म और बन्धनके बीचके इन दो फलों—दो सीढियोंसे साबका पडता ही नहीं। उनसे कोई भी नाता नहीं होता—वह होते ही नहीं। फिर बन्धन यानी जन्ममरण कैसा ? साख्य या ज्ञानमें भी बन्धन तो होता नहीं। मगर बीचके दो फल होते हैं जरूर; हालाँकि आत्मासे उनका कोई भी नाता न होनेके कारण वे उसमें सटते नहीं। क्योंकि कर्म ही जब उसमें सटता नहीं, है नहीं, तो उसके फल कैसे आयेगे ? विपरीत इसके योगमें कर्म आत्मामें आये और सटे तो क्या और न सटे तो क्या ? वहाँ इससे कोई मतलब हुई नहीं। मगर बीचवाले फल नहीं सटते यह पक्का है। पहले पक्षमें पक्कापक्की कर्म ही नहीं सटता है और इसीसे ये फल नहीं सटते। मगर इस पक्षमें पक्कापक्की यही नहीं सटते हैं। फिर कर्म सटके भी क्या करेगा ? दोनोंका यही मौलिक भेद—बुनियादी फर्क—यहाँ साफ हो जाता है।

व्यवसायात्मक बुद्धि

अब एक ही बात इस योगके मुतल्लिक रह जाती है जिसका जिक्र "व्यवसायात्मिका" आदि ४१वे श्लोकमें है। उसीका स्पष्टीकरण आगेके ४२-४४ श्लोकोंमें भी किया गया है, बल्कि प्रकारान्तरसे ४५-४६में भी।

इन श्लोकोमें कहा गया है कि योगवाली बुद्धि एक ही होती है, एक ही प्रकारकी होती है और होती है वह निश्चित, निश्चयात्मक (definite) । उसमें सन्देह, आगा-पीछा या अनेकताकी गुजाइश होती ही नहीं । विपरीत इसके जो योगसे अलग है, जिनका ताल्लुक योगसे हई नहीं उनकी बुद्धियाँ बहुत होती हैं और एक एककी अनेक शाखा-प्रशाखायें होती हैं । वे अनिश्चित तो होती ही हैं । कहनेका मतलब यह है कि जहाँ योगीके खयाल पक्के और एक ही तरहके होते हैं तहाँ दूसरोके अनेक तरहके, कच्चे और सदिग्ध होते हैं ।

वात सही भी है । पहले जो कुछ योगके बारेमें कहा गया है उससे यह वात इतनी साफ हो जाती है कि समझनेमें जरा भी दिक्कत नहीं होती । जब यह कह दिया गया है कि सिवाय कर्मके उसके करने, न करने, छूटने, न छूटने, फल, उसकी इच्छा, कर्मकी जिद्द या उसके न करनेकी जिद्द—इनमें किसी भी—की तरफ मन या बुद्धिको जानेका हक नहीं है, जाने देना नहीं चाहिये, जाने दिया जाता ही नहीं या यो कहिये कि जानेकी गुजाइश ही नहीं रह जाती, तो फिर बुद्धि या खयालका एक ओर निश्चित होना अवश्यभावी है । पहलेसे ही निश्चित एक ही चीज—कर्म—से जब वह डिगने पाता नहीं, तो फिर गडबडकी गुजाइश हो कैसे और अनेकता या सन्देह इसमें घुसने भी पाये कैसे ?

मगर जहाँ यह वात नहीं है और खयालको—बुद्धि या मनको—आजादी और छूट है कि फलोकी ओर दौड़े, सो भी पहलेसे निश्चित फलोकी ओर नहीं, किन्तु मनमें कल्पित फलोकी ओर, वह बुद्धि तो हजार ढंगकी खामखा होगी ही । एक तो कर्मके फलोकी ही तादाद निश्चित है नहीं । तिसपर तुरी यह कि कर्म करनेवाले रह-रहके अपनी-अपनी भावनाके अनुसार फलोके बारेमें हजार तरहकी कल्पनायें—हजार तरहके खयाल—करते रहते हैं । यही कारण है कि फल और फलकी

इच्छा या कल्पनाको जुदा-जुदा रखा है। क्योंकि कर्मोंके फल तो पहलेसे निर्धारित या बने बनाये होते नहीं। वे तो नये सिरसे बनते हैं, बनाये जाते हैं। हर आदमी चाहता है कि एक ही कर्मका फल अपने-अपने मनके अनुसार जुदी-जुदी किस्मका हो। यह भी होता है कि एक ही आदमी नुद रह-रहके अपने खयाल फलोके वारेमे बदलता रहता है। परिस्थिति उसे मजबूर करती है। एक ही युद्धके फलोकी कल्पना हर लडनेवाले जुदी-जुदी करते हैं। साथ ही एक आदमीकी जो कल्पना शुरू मे होती है मध्य या अन्तमें वह बदल जाती है, ठीक उसी हिसाबसे जिस हिसाबसे उसे अपनी शक्ति और मौकेका अन्दाज लगता है। इसीके साथ यदि कर्मोंके करने न करने या उनके छोड़ने न छोड़नेके हठोकी बात मिला दे, तब तो बुद्धि और खयालोके परिवारकी अपार वृद्धि हो जाती है। वह पक्की चीज तो होती ही नहीं। कभी कुछ खयाल तो कभी कुछ। एक ही फलके विस्तारका रूप भी विभिन्न होता है।

मगर योगमे तो सारा भ्रमेला ही खत्म रहता है। वहाँ तो "न नौ मन तेल होगा और न राधा नाचेगी"वाली बात होती है। इसीलिये उसकी महत्ता बताई गई है। ५२से लेकर ७२ तक—अध्यायके अन्त तक—के श्लोकोमे उसी बुद्धिका विशद चित्र खींचा गया है। वह कितनी कठिन है, दुःसाध्य है यह भी बताया गया है। मस्तीकी अवस्था ही तो ठहरी आखिर। इसीलिये तीसरे अध्यायके पहले ही श्लोकमें उसी बुद्धिकी यह महिमा जानके अर्जुनने कर्मके भ्रमेलोसे भागने और उस बुद्धिका ही महारा लेनेकी इच्छा जाहिर की है। मगर यह तो ठीक ऐसी ही है जैसी कि किसीकी यकायक गुरु बन जानेको ही इच्छा।

२—गीताधर्म और मार्क्सवाद

१. गीता धर्म

गीताकी अनेक महत्त्वपूर्ण शिक्षाओं और बातोंपर अभी प्रकाश डालना बाकी ही है। मगर यह काम करनेके पहले उसके एक बहुत ही अपूर्व पहलूपर कुछ विस्तृत विचार कर लेना जरूरी है। गीताकी कई अपनी निजी बातोंमें एक यह भी है। हालांकि जहाँतक हमें ज्ञात है, इसपर अबतक लोगोकी वैसी दृष्टि नहीं पड़ी है जैसी चाहिये। यही कारण है कि यह चीज लोगोके सामने खूब सफाईके साथ आई न सकी है। उसीके सिलसिलेमें गीताकी दो-एक और भी बातें आ जाती हैं। उनका विचार भी इसी प्रसंगमें हो जायगा। सबसे बड़ी बात यह है कि जिस बातका हम यहाँ विचार करने चले हैं उसका बहुत कुछ ताल्लुक, या यो कहिये कि बहुत कुछ मेलजोल, एक आधुनिक वैज्ञानिक मतवादसे भी हो जाता है—उस मतवादसे जिसकी छाप आज समस्त ससारपर पड़ी है और जिसे हम मार्क्सवाद कहते हैं। यह कहनेसे हमारा यह अभिप्राय हर्गिज नहीं है कि गीतामें मार्क्सवादका प्रतिपादन या उसका आभास है। यह बात नहीं है। हमारे कहनेका तो मतलब सिर्फ इतना ही है कि मार्क्सवादकी दो-एक महत्त्वपूर्ण बातें गीताधर्मसे मिल जाती हैं और गीताका मार्क्सवादके साथ विरोध नहीं हो सकता, जहाँतक गीताधर्मकी व्यावहारिकतासे ताल्लुक है। यो तो गीतामें ईश्वर, कर्मवाद आदिकी छाप लगी हुई है। मगर उसमें भी खूबी यही है कि उसका नास्तिकवादसे विरोध नहीं है और यही है गीताकी सबसे बड़ी खूबी, सबसे बड़ी महत्ता। यही कारण

ह कि हमें गीताधर्मको सार्वभौम धर्म—सारे ससारका धर्म—मानने और कहनेमे जरा भी हिचक नहीं होती ।

कर्मका पचड़ा

हाँ, तो जरा उसी बातको देखे कि वह कौनसी है । हमने शुरूमे ही उसकी तरफ श्रद्धा, मानसिक भावना आदिके नामसे इशारा भी किया है और कहा है कि वही चीज कर्मके बाहरी रूपको सोलहो आना पलट देती है—उसे एक निराले और अपने मनके ही साँचेमे ढाल देती है । बात यह है कि सोलहवे अध्यायके आखिरी दो—२३ और २४—श्लोकोमे “य शास्त्रविधिमुत्सृज्य” आदि शब्दोंके द्वारा ऐसा कहा गया है कि कोई भी काम—क्रिया या अमल—उसके सम्बन्धमे बने अनुशासन और पद्धतिविधान—शास्त्र—के ही अनुसार किया जाना चाहिये । इसीलिये जो ऐसा नहीं करता है उसका न तो वह काम पूरा होता है, न उसे चैन मिलता है और न मरनेके बाद या पीछे उसका कल्याण ही होता है । बात भी ठीक ही है । हरेक कामकी निराली तरकीबे और प्रक्रियाये होती हैं, उसे करनेके नियम-कायदे होते हैं और विगडने-बननेकी हालतमे पुरस्कार और दंड—अनुशासन—भी होते हैं । फिर चाहे वह काम लौकिक हो या पारलौकिक, बहुत बड़ा तथा अहम हो या मामूली । इसलिये उसके विधि-विधानको जानना और तदनुसार ही अमल करना जरूरी हो जाता है । जो लोग ऐसा नहीं करते उन्हें परीशानी तो होती ही है, उनका काम भी ठीक-ठीक हो नहीं पाता और पीछे जाने क्या-क्या नतीजे भुगतने पडते हैं । इसलिये गीताका यह आदेश—उसकी यह चेतावनी—बहुत ही मौजू है ।

मगर दरअसल यह बात उतनी आसान और सीधी नहीं है जितनी यकायक मालूम पडती है । गीताके ही अनुसार “कर्मोंकी जानकारी, उनकी

गीता-हृदय

माया, गहन है, बहुत ही कठिन है"—“गहना कर्मणो गति” (४।१७)। फलतः जब हम कर्मों के घोर और दुष्प्रवेश जगल में घुसते हैं तो यही नहीं कि रास्ता नहीं मिल पाता और भटक जाते हैं, बल्कि कांटों में विध्वंस जाते, खूँखार जानवरों के शिकार बन जाते और चोर-वदमाशों के शिकारों में भी फँस जाते हैं। एक तो कर्म योही ठहरे अनन्त। फिर उनकी जानकारी ठहरी उनसे भी अनन्त। तिसपर भी हरेक के व्योरे होते ही हैं। उन्हें जानने का अवसर सबको मिलता भी नहीं। ऐसी दशामें हो क्या? क्या लोग कर्मों से विमुख रहे? क्योंकि अधिकांश लोग तो ऐसे ही होंगे। मगर तब तो ससार का काम ही रुक जायगा। आखिर यह कैसे और क्यों कहा जाय कि किस काम के विधि-विधान को—शास्त्रविधान को—बखूबी जानने की जरूरत है और किसकी नहीं? सभी तो काम ही—कर्म ही—ठहरे और “गहना कर्मणो गति” तो सभी पर समान रूप से लागू है। यदि भीतर घुसके देखें तो बात भी ऐसी ही है। अतः “को बड़ छोटा कहत अपराधू।” इसीलिये यही मानना होगा कि “ऊपर चढ़के देखा, धर धर एकै लेखा।” और अगर इस दिक्कत से बचने और दुनिया-का काम चलाने के लिये लोग योही कर्मों में लग जायँ, तो उनकी हालत क्या होगी? उनकी गति तो अभी-अभी कह चुके हैं। यही खयाल करके अर्जुन जैसे सूक्ष्मदर्शी ने सत्रहवें अध्याय के पहले ही श्लोक में चटपट यही बात पूछ ही तो दी। कृष्ण ने आगे के दो और तीन श्लोकों में उसका उत्तर देके उसी का विवरण समूचे अध्याय में किया है।

इस बात पर जरा हम और गौर करें। किसी भी काम के करने के लिये रास्ते बताने वाले दोई तरह के हो सकते हैं। एक तो जीवित मनुष्य और दूसरे उसके बारे में लिखी लिखाई पुस्तकें, जिन्हें शास्त्र कहते हैं। अब अगर जिन्दा आदमियों को लेते हैं तो इतनी लम्बी दुनियामें वे खामखा होंगे बहुत ज्यादा। एक-दो या दस-बीससे तो काम चलने का नहीं।

कर्मका पचड़ा

और जब दो आदमियोंके भी सभी खयाल और विचार नहीं मिलते, तो फिर हजारोंका क्या कहना ? ऐसा भी होता है कि एक ही आदमीके विचार समय पाके एक ही बातके सम्बन्धमें बदलते रहते हैं और कभी-कभी तो तीन-तीन चार-चार पलटें खा जाते हैं । तब अनेकोंकी बात ही क्या ? इसीको कहते हैं “मुड़े मुड़े मतिभिन्ना” या “अपनी अपनी डफनी, अपनी अपनी गीत” । महाभारत के वनपर्व के युधिष्ठिर-यज्ञ सम्वाद में यही बात स्वीकार की गई है कि “एक मुनि ऋषि हो तो उनकी बात मानके काम चले । यहाँ तो अनन्त है—अनेक हैं “नैकोऋषिर्यस्यवच प्रमाणम्” (३१२+११५) । आदमी की यह भी हालत होती है कि उसका दिमाग हमेशा स्वस्थ और एक हालतमें रहता ही नहीं । तो कब उससे बात जानी जाय, कब नहीं ? फिर दूसरोंको क्या मालूम कि कब उसका दिल-दिमाग ठीक है और उसने जब कहा था तब ठीक था या नहीं ? और अगर कहीं देरतक उसके दिमागमें गड़बड़ी रही तो क्या हो ? दुनियाके काम तो उसकी गड़बड़ीके लिये रुके रहेंगे नहीं ।

और अगर इस दिक्कतसे बचनेके लिये लिखित वचनों तथा आदेशोंका शरण ले, तो दूसरी पहेली खड़ी हो जाती है । जिन्दा आदमी तो साफ कह-सुन देता है और अगर कोई बात समझमें न आये तो उससे पूछके सफाई भी कर ले सकते हैं । मगर मरेका क्या हो ? आखिर पुस्तकों और शास्त्रोंके वचन तो मरोके ही हैं न ? वे खुद तो बोल नहीं सकते । अगर किसी वचनका मतलब समझमें न आये या उलटा हो समझमें आये तो क्या करे ? किससे पूछे ? यदि उसकी टीका-टिप्पणी देखे तो और भी गंजब हो । टीकाकार तो आखिर दूसरे ही होंगे न ? फिर क्या मालूम कि उनमें लेखकका अभिप्राय ठीक समझा या गलत ? यदि ग़द लेखकने ही टीका की हो तो बात दूसरी है । मगर ऐसा होता तो पायद ही है । और अगर टीकामें भी कहीं शक हो या वही कहीं समझमें

न आये तो ? आखिर बचन ही तो वह भी ठहरी और जब पहले या मूल के वचनो मे ही सन्देह की गुजाइश है तो बाद वाले (तूल या टीका_के) वचनोमे भी क्यों न होगी ? यदि लेखककी ही बातें सुनके ही किसीने टीका लिखी और मौके-मौकेसे उनसे पूछ भी लिया था, तो भी इसका क्या सबूत है कि प्रश्नो का उत्तर ठीक ही मिला या उसने उसे ठीक ही समझा ? पूछने और उत्तर देने वालो का दिमाग बराबर ही ठीक रहा और उसमे कभी गड़बड़ी न रही, यह भी कौन कहे ?

कहते हैं कि पाणिनीय व्याकरणके सूत्रोपर जो पतञ्जलिका महा-भाष्य है उसकी टीका सबसे पहले कैयटने लिखी । उनके वारेमें कहा जाता है कि वरसो यह हालत रही कि जोई बात वह एक दिन लिखते थे उसीको अगले दिन गलत बताके काट देते और फिर नये सिरेसे लिखते थे । तीसरे दिन उसे भी काटके कुछ और ही लिखते । यही हालत बराबर रही । नतीजा यह हुआ कि हाथीके नहानेकी-सी इस हालतसे उन्हें सख्त अफसोस हुआ । वे खिन्न हो गये । नौबत यहाँतक पहुँची कि मरणासन्न दीखने लगे । उसपर उनकी माने सारी बातें जानके किसी अपने मित्रको बुलाया और उपाय पूछा । उसने रास्ता सुझाया कि कैयटको रातमे दही और उडद खिलाया जाय, तो इनकी बुद्धि मन्द हो जायगी । फिर तो जो भी एक वार लिखेगे उसकी भूल शायद ही सूझे और इस प्रकार जिस कामके पूरे न होनेकी चिन्तासे वे मर रहे हैं वह पूर्ण हो जायगा । यही किया गया और धीरे-धीरे वे स्वस्थ होने लगे । उधर टीका लिखनेमे प्रगति भी 'काफी हुई । जब कुछ दिनो बाद किसी मित्रने उनसे खुद उनकी हालत पूछी तो उनने उत्तर दिया कि "अब क्या पूछना है ? अब तो बुद्धिको ही चुरा लेनेवाले उडद खा रहा हूँ"—"अधुना शेमुषीमोषान्मा-षानश्नामि नित्यश " । यही बात औरोकी भी क्यों न होगी ? फिर तो यदि रोज ही शास्त्र बदले तो ?

शास्त्रो और पुस्तकोको भी क्या बात कही जाय ? एक-दो या दस-बीस हो तब न ? यहाँ तो जितने मुनि उतने मत हैं—जितने लेखक उनसे कई गुना किताबे हैं । हिन्दुओंके ही घरमें एक व्यासके नामसे जाने सैकड़ो पोथियाँ हैं । खूबी तो यह कि वह भी एक दूसरेसे नहीं मिलती हैं । उनमें भी परस्पर विरोधी बातें सैकड़ो हैं, हजारो हैं । तब किसे माने किसे न माने ? और जब एककी ही लिखी बातोंकी यह हालत है, तो विभिन्न लेखकोका खुदा ही हाफिज । उनके वचनोमें परस्पर विरोध होना तो अनिवार्य है । भिन्न-भिन्न दिमागोसे निकले विचार एक हो तो कैसे ? सभी दिमाग एक हो तो काम चले । मगर यह तो अनहोनी बात ठहरी । फलतः शास्त्रोंके द्वारा किसी कामके भले-बुरेपनका निर्णय भी वैसा ही समझिये ।

यदि चुनावके जरिये राय लेके जो बहुमतसे तय पाये वही ठीक माना जाय तब तो और भी गड़बड़ी होगी । समूचे ससारका मत तो मिली नहीं सकता । एक देश या प्रान्तकी भी यही हालत है । उलटा-सीधा समझाने-वाले तो होते ही हैं । उसीसे गड़बड़ होती है । जोई लोग एक बार एक तरहकी राय देते हैं वही औरोंके समझानेपर दूसरी बार बदल दे सकते हैं । उन बेचारोंका इसमें कसूर भी क्या ? उन्हें समझ हो तब न ? और अगर यही समझ हो जाय तो फिर शास्त्रकी जरूरत ही क्यों हो ? समझदारोंके लिये तो वह चाहिये नहीं । सबोंको समझदार बना देना तो असंभव भी है । समझकी कोई नाप-जोख भी तो नहीं है कि वह कितनी चाहिये, कैसी चाहिये । इसका पता भी कैसे लगेगा ? और अगर यही बात हो जाय तो गलत प्रचारकी महिमा ही चली जाय । एक ही मुकदमेमें ऐसा देखा जाता है कि वह जितने न्यायाधीशोंके सामने जाता है उसका उतने ही ढगका मतलब लगता है । इसीलिये महाभारतवाले उक्त वन-पर्वके वचनमें साफ लिख दिया है कि “तर्क-दलीलका तो ठिकाना ही नहीं,

वह तो दिमागके ही मुताबिक बदलता है। वेदशास्त्रके वचन तो अनेक तरहके हैं—एक ही बातके लिये परस्पर विरोधी वचन मिलते हैं। ऋषि-मुनि तो एक ठहरे नहीं कि उनकी बातसे काम चल जाय। नतीजा यह है कि धर्मकी हकीकत अँधेरी गुफाके भीतर वन्द चीज जैसी हो गई है। तो फिर उपाय क्या? बड़े बूढ़े जिस रास्ते गये हो या पचोने जो तय किया हो वैसी ही बात करके काम निकालना चाहिये—“तर्को-ऽप्रतिष्ठ श्रुतयो विभिन्ना नैको ऋषिर्यस्य वच प्रमाणम्। धर्मस्य तत्त्व निहितं गुहाया महाजनो येन गतं स पन्था।”

श्रद्धाका स्थान

मगर गीताका यह उत्तर नहीं है। काम चलानेकी या गोल-मोल बातें गीताकी ध्यानके खिलाफ हैं। उसे तो साफ और बेलग बोलना है। इसीलिये वह कहती है कि “त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिना सा स्वभावजा। सात्त्विकी राजसा चैव तामसी चेति ता शृणु ॥ सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत। श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धं स एव स” (१७।२-३)। इसका आशय है, “आदमियोंकी श्रद्धा स्वभावतः तीन ही तरहकी होती है, सात्त्विक, राजस और तामस। इस श्रद्धाकी हालत सुनिये। सत्त्वगुणके तारतम्यके हिमावसे ही सबकी श्रद्धा होती है और आदमीको तो श्रद्धामय ही नमस्कृत होगा। इसीलिये जिसकी श्रद्धा जैसी हो वह वैसा ही समझा जाय।” इसका निचोड़ यह है कि जिसका हृदय सत्त्व प्रधान है—जिसमें सत्त्वगुणकी प्रधानता है—वह सात्त्विक आदमी है। जिसमें सत्त्व दबा हुआ है और रजोगुणकी प्रधानता है वह राजस है। जिसमें सत्त्वके बहुत ही अल्प होनेके साथ ही रजोगुण भी दबा है और तमोगुण ही प्रधान है वही तामसी मनुष्य होता है। और जैसा मनुष्य वैसी श्रद्धा या जैसी श्रद्धा वैसा ही मनुष्य, यही मिद्धान्त माननीय होनेके

कारण जैसी ही श्रद्धाके साथ काम किया जायगा वैसा ही भला या बुरा होगा। सात्त्विक श्रद्धावाला बहुत अच्छा, राजसवाला बुरा और तामसवाला बहुत ही खराब समझा जाना चाहिये।

इसका मतलब समझना होगा। हरेक कर्मके करनेवालेका वश परिस्थितिपर तो होता नहीं कि वह विद्वान हो, विद्वानोंके बीचमें ही रहे, पढ़ने-लिखने की पूरी सामग्री उसे मिले, उसकी बुद्धि खूब ही कुशाग्र हो, वह भूल कभी करी न सके। ऐसा होनेपर वह मनुष्य ही क्यों हो ? और उसके कर्तव्याकर्तव्यका भ्रमला ही क्यों उठे ? वह तो सब कुछ जानता ही है। एक बात और। वह शास्त्रोंके वचनोंके अनुसार ही काम करे, यह तो ठीक है। मगर सवाल तो यह है न, कि उन वचनोंका अर्थ वह समझे कैसे ? किसकी बुद्धिसे समझे ? कल्पना कीजिये कि मनुने एक वचन कर्तव्यके बारेमें लिखा है जिसका अर्थ समझना जरूरी है। क्योंकि बिना अर्थ जाने अमल होगा कैसे ? तो वह अर्थ मनुको ही बुद्धिसे समझा जाय या करनेवालेकी अपनी बुद्धिसे ? यदि पहली बात हो, तो वह ठीक-ठीक समझा तो जा सकता है सही, इसमें शक नहीं। मगर करनेवालेके पास मनुकी बुद्धि है कहाँ ? वह तो मनुके ही पास थी और उनके साथ ही चली गई।

अब यदि यह कहे कि करनेवाला अपनी ही बुद्धिसे मनुके वचनका भाव समझे, क्योंकि मनुकी बुद्धि उसमें होनेसे तो वह भी खुद मनु बन जायगा और समझनेकी जरूरत उसे रहेगी ही नहीं, तो दिक्कत यह होती है कि अपनी बुद्धिसे मनुका आशय कैसे समझे ? जो चीज मनुकी बुद्धिमें समाई वही वैसे ही उसकी बुद्धिमें तभी समा सकती है जब उसे भी मनु जैसी ही बुद्धि हो। मगर यह तो असंभव है ऐसा कही चुके हैं। सभी लोग मनु कैसे बन जायेंगे ? फलतः जैसा समझेंगा गलत या सही वैसा ही ठीक होगा। दूसरा उपाय है नहीं। फिर तो वैसा ही गलत

या सही करेगा भी । किया भी आखिर क्या जाय ? मगर तब शास्त्रकी बातकी कीमत क्या रही ? एक ही शास्त्र-वचनके हजार अर्थ हो सकते हैं अपनी-अपनी समझके अनुसार, और यह एक खासा तमाशा हो जायगा ।

एक बात और भी है । यदि मनुकी ही समझके अनुसार चलना हो तो बुरे-भलेका दोष-गुण मनुपर न जाके करनेवालेपर क्यों जाय ? वह अपनी समझसे तो कुछ करता नहीं । उसकी अपनी समझको तो कर्म-अकर्मके सम्बन्धमें कोई स्थान नहीं । उसे मनुका आशय ठीक-ठीक समझना जो है । और अगर यह बात नहीं है तो शास्त्रके आदेश और विधि-विधानका प्रयोजन ही क्या है ? यदि मनुके माथे दोष-गुण न लदे इस खयालमें करनेवालेको अपनी ही बुद्धिसे समझना और करना है तब शास्त्र बेकार है । यह ठीक है कि जिसे अधिकार दिया गया है उसीपर जवाबदेही आती है । मगर यह जवाबदेही तो बिना शास्त्रके भी आई जायगी । चाहे शास्त्रकी बातें अपनी अक्लसे समझके करे या बिना शास्त्र-वास्त्रके ही अपनी ही समझसे जैसा जेंचे वैसा ही करे । दोनोंका मतलब एक ही हो जाता है । फलतः शास्त्र खटाईमें ही पड़ा रह जाता है । यही समझके अर्जुनने शका की थी कि “जो लोग शास्त्रीय विधि-विधानका भ्रमेला, किसी भी तरह, छोटे-छोटे श्रद्धापूर्वक यज्ञादि कर्म करते हैं उनकी हालत क्या होगी ? वे क्या माने जायें—मात्स्यिक, राजस या तामस ?” —“ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता । तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तम ” (१७।१) ।

गीतामें इसका जो कुछ उत्तर दिया गया है वह यही है कि शास्त्रकी बात तो योही है । इसीलिये इसे बच्चाको फुमलानेवाली चीज पुराने नौगोने मानो है—“वालानामुपलालना” । अमली चीज जो कर्मके स्वत्पको निश्चित करती है वह है करनेवालेकी श्रद्धा ही । जैसा हमारी

समझमें—हमारे दिल दिमागमें—आया वैसा ही हमने ईमानदारीसे किया, यही श्रद्धापूर्वक करनेका मतलब है। यह नहीं कि समझते हैं कुछ और धारणा है कुछ। मगर डर, शर्म या लोभ वगैरहके चलते करते हैं कुछ और ही। फिर भी श्रद्धाके नामसे पार हो जायँ। श्रद्धापूर्वक करनेका ऐसा मतलब हर्गिज नहीं है। तब तो अन्धेरखाता ही होगा और उसीपर मुहर लग जायगी। दिल, दिमाग, जबान और हाथ-पाँव आदिके मेल या सामञ्जस्यकी जो बात पहले कही गई है उसीसे यहाँ मतलब है। उसमें जरा भी फेरफार नहीं होना चाहिये। जितना ही फेरफार होगा उतनी ही गड़बड़ और कमी समझिये। सत्रहवें अध्यायके अलावे ७वेंके २०-२३ तथा नवके २३-३३ श्लोकोमें भी यही भाव दर्शाया गया है। यदि गौरसे विचारा जाय तो उनका दूसरा मतलब होई नहीं सकता। उनके बारेमें प्रसंगवश आगे भी प्रकाश डाला जायगा। चौथे अध्यायके ११, १२ श्लोक भी कुछ ऐसे ही हैं।

इससे यह भी हो जायगा कि करनेवाले पर ही उत्तरदायित्व होगा। क्योंकि समझके ही साथ उत्तरदायित्व चलता है। इसीलिये रेलसे आदमी कट जानेपर जिनके ऊपर उसकी जवाबदेही नहीं होती, हालाँकि काटनेका काम वही करता है। किन्तु राइवर पर ही होती है। उसे समझ जो है। यही कारण है कि पागल आदमीके कामोकी जवाबदेही उसपर नहीं होती। वह समझके करता जो नहीं है। यदि हमने गलतको ही सही समझके ईमानदारीसे उसे ही किया तो हम अपराधी नहीं हो सकते, यही नीताकी मान्यता है। यद्यपि ससारमें ऐसा नहीं होता है। मगर होना तो यही चाहिये। जो कुछ विवेचन अबतक किया गया है उससे तो दूसरी बात उचित होई नहीं सकती। यह ठीक है कि एक ही काम इस तरह कई ढंगसे—यहाँतक कि परस्पर विरोधी ढंगसे भी—किया जा सकता है और सभी करनेवाले निर्दोष और सही हो सकते हैं

यदि उनने श्रद्धामे किया है जैसा कि बताया गया है। युक्तियुक्त रास्ता तो इसके लिये यही है। और यदि यह नई बात है तो गीता तो नई बातें बतानी ही है।

धर्म व्यक्तिगत वस्तु है

यहाँ तकके विवेचनने यह बात साफ कर दी कि धर्म या कर्तव्याकर्तव्य मोलहो आना व्यक्तिगत चीज है। न कि वह सार्वजनिक वस्तु है, जैसा कि आमतौर पे माना जाता है। जब अपनी-अपनी समझ के ही अनुसार श्रद्धापूर्वक धर्म या कर्म करनेका सिद्धान्त तय पा गया और उसका मतलब भी साफ हो गया कि दिल, दिमाग, जवान और हाथ-पाँव आदि कर्मेन्द्रियोंमे सामञ्जस्य होनेका ही नाम श्रद्धापूर्वक करना है, तो फिर सार्वजनिकताकी गुंजाइश रही कहाँ ? जब श्रद्धा, ईमानदारी और सच्चाईमे (honestly and sincerely) कर्म करनेका अर्थ साफ हो गया और जब पूर्वोक्त चारोके सामञ्जस्य को सच्चाई तथा ईमानदारीमे अलग कोई चीज नहीं मान सकते, या यो कहिये कि सच्चाई और ईमानदारी उस सामञ्जस्य या मेलसे भिन्न कोई चीज नहीं, तो यह कैसे होगा कि दो-चारकी भी समझ, श्रद्धा या ईमानदारी एक ही हो। ये सब चीजे, ये सब गुण तो पूर्णरूपमे व्यक्तिगत हैं। जो समझ हममें है वही दूसरेमे कैसे होगी ? यदि एकाध बातमे दोनोका मेल भी देवात् हो जाय तो भी क्या ? एकताका तो अर्थ है हर बातमे मिल जाना और यही चीज गैरमुमकिन है। जब श्रद्धा और समझपर बात आ जाय तो क्या यह नभव है कि सभी हिन्दू मध्या पूजा करे या चुटिया रखें, या सभी मुस्लिम दाढ़ी रखें और रोजा-नमाज मानें ? लोगोंको आजाद कर दीजिये और दबाव छोड़ दीजिये, पाप, नरक, आजाद, दोषघ्न आदिका भय उनके दिमागमे हटा दीजिये और देखिये कि क्या होता है। एक मध्या करेगा तो दूसरा उसके पास

भी न जायगा। तीसरा कुछ और करेगा और चौथेकी निराली ही दशा होगी। यही बात रोजा-नमाजमे भी होगी।

धर्म स्वभावसिद्ध है

सत्रहवे अध्यायके जिस दूसरे श्लोकको पहले उद्धृत किया है उसमे श्रद्धाको स्वभावसिद्ध “स्वभावजा” कहा है। वह कृत्रिम चीज नहीं है। डर, भय आदिको तो दबाव डालके या प्रलोभनसे पैदा भी कर सकते हैं। मगर इन उपायोसे श्रद्धा कभी उत्पन्न की जा सकती नहीं और वही है धर्मके स्वरूप को ठोक करनेवाली असल चीज। वहाँ और उसके पहले समूचे चौदहवे अध्यायमे तथा और जगह भी ऐसा प्रतिपादन किया गया है कि सत्त्व, रज और तम इन तीन गुणोके ही अनुसार श्रद्धा आदि दिव्यगुण मनुष्योमे पाये जाते हैं। हममे किसीकी शक्ति भी नहीं कि उन गुणोको डरा धमकाके या दबाव डालके बदल सके। शरीर, इन्द्रियादिके निर्माणमे जो गुण जहाँ जिस मात्रा मे आ गया वह तो रहेगा ही। हम तो अधिकसे अधिक यही कर सकते हैं कि समय समयपर दबे रहने या न मालूम होनेपर उसे प्रकट कर दे, जैसे पखेके जरिये हवा पैदा नहीं की जाती, किन्तु केवल प्रकट कर दा जाती है। हवा रहती तो है सर्वत्र। मगर मालूम नहीं पडती और पखा उसे मालूम करा देता है, बिखरी हवाको जमा कर देता है। और स्वभाव तो लोगोके भिन्न होते ही हैं। इसीलिये हरेकके धर्म भी भिन्न ही होंगे। दोके भी धर्मों का कभी मेल हो नहीं सकता।

इतना ही नहीं। अठारहवे अध्यायके ४१-४४ श्लोकोमे दृष्टान्त-स्वरूप चारो वर्णोंके कर्मों और धर्मोंका विस्तृत वर्णन है। लेकिन यह कितनी विचित्र बात है कि चारोके धर्मोंको अलग-अलग गिनानेके साथ-साथ ‘स्वभावज’—स्वाभाविक या स्वभावसिद्ध—यह विशेषण चार बार

आया है । इसमें एक ही मतलब हो सकता है और वह यह कि गीताको इस बातपर ज्यादासे ज्यादा जोर देना है कि वर्णों और आश्रमोंके जितने भी धर्म हैं सबके सब स्वाभाविक हैं, न कि कृत्रिम, बनावटी या डर भयसे पैदा किये गये । मगर इतनेसे ही सन्तोष न करके ठेठ ४१वे श्लोकमें भी, जहाँ चारोंका एक स्थानपर ही नाम लिया है, साफ ही कहा है कि “इन चारोंके काम बँटे हुए हैं और यह बात गुणोंके अनुसार बने हुए स्वभावके ही मुताबिक हुई है”—“कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः” । गुणोंमें सत्त्व, रज और तम की कमी-बेशी तथा समिश्रणके अनुपातके ही हिसाबसे लाखों, करोड़ों, या अनन्त प्रकारके मनुष्योंके स्वभाव बने हैं और इन जुड़े-जुड़े स्वभावोंके ही अनुसार उनके कर्म भी निर्धारित किये गये हैं ।

स्वाभाविक क्या है ?

इस वर्णनमें एक और भी खूबी है । लोग तो आमतौरमें यही समझते हैं कि ब्राह्मणमात्रके लिये एक ही प्रकारके धर्म हैं । यही बात क्षत्रियादिके भी सम्बन्धमें समझी जाती है । गीतामें भी इन धर्मोंको इसी प्रकार गिनाया है । इसलिये शका हो सकती है कि फिर भी तो यह धर्म सामूहिक ही हो गया । व्यक्तिगत तो रहा नहीं । क्योंकि ब्राह्मण-समूहका एक धर्म हुआ ही और इसी तरह क्षत्रियादिके भी समूहका । यही बात शैख, नैयद, मुगल और पठान की भी हो सकती है और पादरी तथा गृहस्थ क्रिस्नानकी भी । उनके बाद ब्राह्मणादि चारोंको मिलाके हिन्दू समूहका भी एक धर्म होई जाता है, शैख, नैयद आदिका मिलाके मुसलमान समुदायका भी और पादरी तथा गृहस्थका मिलाके ईसाईका भी । इस प्रकार घूम-फिरके हम वही पहुँच जाते हैं जहाँसे चले थे और “है वही पहले जहाँ थे, क्योंकि दुनिया गोल है” की बात आ जाती है ।

इसीका उत्तर “स्वभावप्रभवैर्गुणै” में दिया गया है। गीता तो कहती है कि धर्मकी बात भेड़ों जैसी अन्ध परम्पराकी नहीं है कि फलाँ ब्राह्मण है, तो फलाँ क्षत्रिय। यह कोई निश्चित और बँधी बँवाई बात नहीं है, कि फलाँ ब्राह्मण हई, या होगाही और फलाँ क्षत्रिय, जैसा कि आज माना जाता है। आज तो हालत यह है कि कर्म भी नहीं देखे जाते। किन्तु एक तरहकी दूकानदारी ब्राह्मणादि वर्णवर्गोंके नामपर चल पड़ी है। मगर इस वर्तमान परम्पराकी जड़में भी यही बात थी कि कर्मोंमें ही ब्राह्मणादिको जानते या पकड़ते थे—पकड़ने लगे थे। इसका आशय यह है कि कर्मोंकी एक परम्परा और प्रणाली जारी कर दी गई थी और वचनसे ही वही कर्म (काम) कराये जाते थे। किसीके स्वभावकी परीक्षा न की जाती थी। माता-पिताको जान लिया और पता पा लिया कि उन्हींसे बच्चा पैदा हुआ है। फिर क्या था ? माता-पिताके ही वर्णके अनुसार बच्चेके कर्म-धर्म ठीक कर दिये गये और इस प्रकार समय पाके वही ब्राह्मण, क्षत्रियादि बना जैसा कर्म करता रहा। मा-बापका भी वर्ण इसी प्रकार उनके मा-बापके ही आधारपर कर्म कराके ठीक किया जाता था। यही गैली थी, यही प्रणाली थी। इसमें कर्मपर ही जोर था, दारमदार था। यही कारण है कि विज्जामित्रको ब्राह्मण माननेमें दिकर्तें पेन आईं। क्योंकि माता-पिताकी बात उनके वारेमें कुछ दूसरी ही थी। मगर इसमें इतनी तो बात थी कि कर्मोंपर जोर था। फलतः जिसमें कर्म न हो वह वर्णच्युत और पतित हो जाता था—वह “घोब्रीका कृत्ता न घरका न घाटका” माना जाता था। मगर आज तो इतना भी नहीं है। आज तो केवल मा-बापसे जन्म ही काफी है ब्राह्मणादि बननेके लिये !

मगर गीताके अनुसार तो उलटी बात थी, उलटी बात होती है, उलटी बात चाहिये। गीता तो कर्मके पहले मा-बापसे उत्पत्तिको न देख स्वभाव

देखनी हैं। वह तो डग बातकी जाँच-पड़ताल करती है कि जिससे किसी भी कर्मकी आशा की जाती है उसका स्वभाव कैसा है। आखिर सियार, हाथी और सिंहका स्वभाव तो एकसा है नहीं। इसीलिये उनके काम भी एकमे नहीं है। यदि स्वभावका खयाल न करके “सब धान ठाईस पमेरी” नीला जाय और गीदडमे सिंहके कामकी आशा की जाय तो सिवाय नादानी और निराशाके और होगा ही क्या? इसीलिये गीता सबसे पहले स्वभाव देखनी है। वह स्वभावके मूलमें भी गुणोको देखती है जो शुरूमे ही शरीर-रचनामे शामिल हुए थे। क्योंकि स्वभावके नामपर गड़बड़ हो सकती है और कोशिशमे मित्रा-पढ़ाके थोड़े समयके लिये कोई भी किसी कामके लिये तैयार किया जा सकता है—कोई भी “ठोक-पटके तत्काल वैद्यराज” बनाया जा सकता है और स्वभाव नाम इस बातको भा दिया जा सकता है। आखिर पहचान हुई क्या? इसीलिये गीता मूल-भूत गुणोको ही पकड़ती है जो कृत्रिम नहीं है। फलतः कल्पित या चन्द्रोजा चीज कबतक टिक सकेगी? माराश यह कि, बहुत गौरसे दीर्घ कालतक पर्यावेक्षणके बाद ही स्वभावका निश्चय होता है, ऐसी बात गीताको मान्य है। उसके बाद ही उसीके अनुसार कर्म कराया जाना—किया जाना—चाहिये, ऐसी मान्यता गीताकी है और अन्ततोगत्वा वर्णोंका अन्तिम निश्चय उसीमे होता है। महाभारतमें लिखा है कि पहले कोई वर्ण न थे—एक ही समान थे, पीछे स्वाभाविक कर्मोंके अनुसार ही वर्ण बने। ज्यादासे ज्यादा यही कि सभी ब्राह्मण ही थे—पीछे वर्ण विभाग हुआ—“न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्मणमिदं जगत् । ब्रह्मणा पूर्वं सृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम्” (मोक्षसं १८।१०)। फिर वर्णोंका विवरण भी दिया है। उनमें भी यही बात निद्र होती है।

उस तरह हमने देखा कि गीता कर्मोंमे वर्णोंको पकड़नेके बजाय वर्णोंके अनुसार बने स्वभावके ही कर्मोंको पकड़ना उचित समझती है।

हमारा तो ऐसा खयाल है कि गीताके अलावे औरोंकी भी मान्यता पहले ऐसी ही थी। उसीका पतन होते-होते वर्तमान दशाको यह धर्म पहुँच गया है। लेकिन गीताके बारेमें तो शककी जगह हई नहीं कि उसने यही माना है। ऐसी दशामें धर्मको सामूहिक रूप मिली कैसे सकता है ? यह तो जरूरी नहीं कि ब्राह्मणका बच्चा ब्राह्मण ही हो, यदि ठीक-ठीक गुण और स्वभावकी पावन्दी की जाय और उसी कसौटीपर कसा जाय। यह भी नहीं कि अगर ब्राह्मणका लडका ब्राह्मण हो भी गया तो भी बाप और बेटा—दोनों ही—एक ही तराजूपर सोलह आना पाव रत्ती ठीक उतर जायँ—बराबर हो जायँ। यह तो तभी संभव है जब दोनोंकी समझ एवं श्रद्धा और दोनोंके स्वभाव एक हो जायँ। मगर ऐसा होना गैरमुमकिन है यह पहले ही कहा जा चुका है। यह दूसरी बात है कि जैसे एक ही कक्षामें पढ़नेवाले छात्रोंमें समता न होनेपर भी उनका एक वर्गीकरण व्यवहारके लिये होता है वैसा ही यहाँ भी होता रहा हो और आगे भी हो। मगर उसका मतलब यह तो नहीं है कि समानता और एकता हो गई। योग्यता तो सबकी भिन्न-भिन्न रहती ही है, रहेंगे ही। एक वर्ण कहनेका तो मतलब केवल यही है कि उस तरहके कर्मोंके लिये कौनसे लोग यत्न करे और कौन उनके योग्य हैं यह मालूम हो जाय।

जिस प्रकार किसीकी निर्जा चीज होती है, अपनी समझ तथा योग्यता होती है, अपना शरीर और स्वास्थ्य होता है, न तो उसपर किसीका अधिकार होता है और न उसकी अपनी चीजसे एकता और समानता किसी औरकी वैसी ही चीजसे होती है। ठीक उसी प्रकार धर्मकी भी बात है। वह भी हरेक आदमीका अपना निर्जा और व्यक्तिगत पदार्थ है। उसमें किसीका साझा या हिस्सा नहीं है। धर्म सामूहिक—समूहकी—चीज न होकर व्यक्तिगत है, हर व्यक्तिका जुदा-जुदा है। अगर दो आदमी एक ही ढंगसे खाना खाते हो और एक ही चीज खाते हो, तो

भी दोनोंके खानेकी क्रिया दो होगी, न कि एक । धर्मकी भी यही बात है । यह बात गीताने निर्विवाद सिद्ध कर दी है । कमसे कम अपना मन्तव्य उनने यही बता दिया है । यदि यही मन्तव्य समारमे व्यापक हो जाय, नार्बभौम हो जाय—यदि यह गीताधर्म (गीताका बताया धर्म) समार मान ले—तो धर्मके भगडे रहने ही न पाये । इनके करते आज जो हमारा देश नर्क बन रहा है और गजबकी बलामे आ फँसा है, वह तो न रहे । आज जो भाईका गला भाई और पड़ोसीका पड़ोसी धर्मकी बेदापर चढानेको आमादा है, वह तो न हो । धर्मकी यह नापाकीजगो तो मिट जाय ।

इसीके चलते—धर्मको जो लोगोने सामूहिक चीज समझ उसीके नामपर भेडोकी तरह लोगोको मूडना शुरू कर दिया है उसीके करते—तो राजनीति भी पनाह माँगती है । पण्डित, मौलवी और पादरी हजारो लोगोको योही मूँडके जाने क्या-क्या अटमट सिखाते फिरते हैं । वे लोग कमानेवाली जनताको—किमानो और मजदूरोको—अपने पाँवो खडे होने देना नहीं चाहते इसी धर्मके नामपर और इसीकी ओटमे । जब किमानो और मजदूरोमे वर्गचेतना पनपती है, शुरू होती है और प्रगति करती है तो इन धर्माचार्योके घरमें जाने क्यों आतक छा जाता है और ये मातम मन्दाने लगते हैं । इनके पान कोठियाँ, कल कारखाने और जमीदारियाँ न भी हो—और ज्यादातरके पास तो ये चीजे होती भी नहीं, उनका काम तो चेलो और मुरीदोकी 'पूजा' और चढावेमे ही चलता है—तो भी ये जाने क्यों घबरा जाते हैं और नगे पाँव दीड पडते हैं किमान मजदूरोको उलटा-मुलटा समझाने और गुमराह करनेके लिये । कर्म, नकदीर, भाग्य और भगवान ही तो धर्मके स्तम्भ और पाये माने जाते हैं और उन्हींके नामपर किसानों तथा मजदूरोको ये भलेमानम वर्ग-मधर्ष और हाकी लडाईमे गामना रोकने हैं । सीधे और भोले लोग तो इन्हे

पवित्र, धर्ममूर्ति, भगवान्‌के दूत और पारसा समझते हैं—कम से कम उनका यही विश्वास होता है। यही कारण है कि ये गरीब ठगे जाते हैं और मालदार-जमींदारोंके घर धीके चिराग जलते हैं। धर्मके नामपर यदि और नहीं हो सका तो किसानों और मजदूरोंके सघ ही अलग-अलग बनवा दिये जाते हैं। जब कभी वर्ग-संघर्ष चालू हो तो ये धर्माचार्य कहे जानेवाले पादरी, पुरोहित और मुल्ला अपनेको धर्मके ठेकेदार कहके नियमत धनियो और मालदारोंका ही साथ देते हैं और शोषितों एवं पीड़ितोंको छोड़ देते हैं, हालाँकि वही इनके चले होते और उन्हींसे इनकी गुजर होती है।

२. मार्क्सवाद और धर्म

“Religion cannot be stopped Conscience cannot be stilled. Religion is a matter of conscience and conscience is free. Worship and religion are free” (Stalin to Dean of Canterbury.)

“धर्मको रोक नहीं जा सकता। अन्तरात्मा या हृदयको दबाया नहीं जा सकता। धर्म तो हृदयकी चीज है और हृदय है स्वतंत्र। इसी-लिये पूजा और धर्म स्वतंत्र है।” (स्तालिनका उत्तर)।

यही कारण है—यह एक प्रमुख कारण है—जिसके करते मार्क्सवादमें धर्मका विरोध पाया जाता है। धर्मको मानवसमाजके लिये अफीम (Religion is the opium of the people) बतानेकी यही असली वजह है। क्योंकि शोषितों तथा पीड़ितोंपर धर्माचार्योंका जादू चल जाता है और उनके उत्थानके लिये होनेवाला सारा यत्न बेकारसा हो जाता है। ऐसी परीशानी होती है कि कुछ कहिये मत। हम मानते हैं कि धर्मके सम्बन्धमें मार्क्सवादकी निश्चित बातें हैं और पक्के मार्क्सवादी

इन मामलेमें बुनियादी तौरपर अलग जाते और कोई रियायत करनेको नैयार नहीं है। लेनिनने धर्म-सम्बन्धी अपने एक लेखमें कहा है कि “गान्धर्ववाद तो भौतिकवाद है। उसीलिये वह वेमुर्खवतीके साथ धर्मका विरोध करता है”—“Marxism is materialism. As such it is ruthlessly hostile to religion” मगर घबरानेका मयाल नहीं है। यदि ठंडे दिलसे विचारे तो पता चलेगा कि इसकी तहमें और चीज है। सभी सिद्धान्तकी स्थापना और प्रतिपादनके मूलमें कुछ नाम बाने और परिस्थितियाँ रहती हैं और अगर हम उनपर मयाल न करे तो गलती कर सकते हैं।

मार्क्सवादका मूल सिद्धान्त द्वन्द्ववाद (dialectics) है और उसका यदि अभाव प्रयोग किया जाय—और दूसरी बात ही भी नहीं सकती—तो श्रेणी-विहीन समाजके बन जानेके बाद भी यह द्वन्द्ववाद तो चालू रहेगा ही। उसका परिणाम क्या होगा, कौन कहे ? यदि द्वन्द्ववादमें प्रगति होती है तो यह तो मानना ही होगा कि वर्गविहीन समाज सभी प्रगतिके नावनोंमें पूर्णरूपेण नष्ट होनेके कारण और भी उन्नति करेगा, सभी तरहकी उन्नति—शारीरिक, मानसिक, वैज्ञानिक आदि—जिसके फलस्वरूप कौन-कौनसे अज्ञात तत्त्व विदित होंगे यह कौन बताये ? मार्क्सवाद तो श्रेणी-विहीन समाज तक ही फिलहाल रुक जाता है। दूसरा तब बात यह है कि ज्ञानका ठेकेदारी ले लेना अच्छा नहीं, बुद्धिमाना नहीं। यदि उस समय ईश्वर या आत्माका पता लग जाय तो क्या इनकार किया जायगा, निरर्द्धलिये कि मार्क्सवाद उसे नहीं मानता ? बुद्धिमानों में है कि भविष्यके भेलेमें न पड़े और उसका सान्ता किमीके भी लिये प्रन्द न करे—नाहें वह ईश्वरवाद। बननेवाला हो या अनीश्वरवाद। तो नहनेवाला हो। हाँ, आज इसके करने दिक्कत है, आज ईश्वरवाद प्रगतिरुधायक है। क्योंकि जिन ज्ञानपर ही उसका टिक सकना या न

टिक सकना संभव है और उचित भी है उसीका बाधक वही बन गया है । जिसे ज्ञानस्वरूप कहा जाय वही ज्ञानप्रसारका विरोधी । मगर स्थिति कुछ ऐसी ही बेढब है । इसलिये प्रगति चाहनेवालोंको सारी शक्ति लगाके उसका बेमुरव्वतीसे विरोध करना चाहिये—ऐसा करना चाहिये कि किसी भी तरह वह हमारे रास्तेमें अड़गे डाल न सके । बस । मेरे जानते यही मार्क्सका आशय है, होना चाहिये और लेनिनके उक्त वाक्यों का यही अर्थ मैं समझता हूँ । इसलिये इसमें साथ भी देता हूँ । आगे यह बात और भी साफ होगी ।

लेनिन उसी लेखमें आगे लिखता है, “The fight against religion must not be confined to abstract preaching. The fight must be linked up with the concrete practical class movement directed towards eradicating the social roots of religion ”

“No educational books will obliterate religion from the minds of those condemned to hard labour of capitalism, until they themselves learn to fight in a united, organised, systematic and conscious manner the roots of religion, the domination of capital in all its forms.”

“धर्मके विरुद्ध लड़ी जानेवाली लड़ाई सिर्फ दिमागी बहस-मुबाहसे तक ही परिसीमित न होनी चाहिये । किंतु धर्म की जड़के रूपमें जो सामाजिक बातें हैं उन्हें खत्म करनेके लिये जो वर्ग आन्दोलन और संघर्ष चलें—चलाये जायँ—उनके साथ इसे जोड़ देना चाहिये ।”

“धर्मकी जो जड़ पूँजीवादकी अनेक सूरतोंके रूपमें कायम है उसे मिटानेके लिये संयुक्त, संगठित, नियमित और समझदारीके साथ लड़ाई

चलाना जबतक वे सीख न जाये तबतक पूँजीवादके नीचे सख्त मिहनत ही जिनके पल्ले पड़ी है उन लोगोके दिमागसे कोई भी पढ़ने-लिखनेकी किताब इस धर्मको जड़मूलसे निकाल नहीं सकती है ।”

लेनिनके ये उद्धरण इसलिये महत्त्व रखते हैं कि वह इस बातपर जोर देते हैं कि धर्मके खडन-मडनके भ्रमेलेमे पड़नेके बजाय शोषितोका वर्गसघर्ष ही खूब सगठित रूपसे बराबर चलाना और उनमें वर्गचेतना पैदा करना यही बुनियादी चीज है । वह बात नहीं चाहता, काम चाहता था । उमकी आँखें तो बड़ी तेज थी । वह बहुत ही दूरतक देखता था । उमने समझ लिया कि धर्म और ईश्वरके खडन-मडनकी वितडामे पड़के जनसेवक लोग कहीके न रहेंगे—भटक जायेंगे । काम तो इससे कुछ होगा नहीं । केवल अक्लकी बदहजमी मिटेगी । हाँ, सीवे-सादे जन-साधारण विरोधी जरूर हो जायेंगे । धर्मध्वजी—धर्मके ठेकेदार—उन्हें जनसेवको और क्रांतिकारियोंके खिलाफ आसानीसे भडका देंगे । क्योंकि तर्क दलीलोकी पेचीदगी तो वे समझ पायेंगे नहीं । इधर मुल्ले लोग अपनी चिकनी-चुपड़ी बातें आसानीसे समझाके उन्हें विरोधी बना देंगे । यदि नास्तिक और धर्मविरोधी लोग अपनी दलीलके साथ-साथ गरीबोकी कोई ठोस भलाई कर पाते और धर्मध्वजी लोग नहीं कर सकते, तो बात दूसरी होता । क्योंकि तब तो जनसाधारण आसानीसे समझ जाते कि हो न हो यही हमारा मित्र है । धर्मके विरुद्ध बोलता है तो क्या ? काम तो हमारा ही करता है न ? यदि दो-चार लात मारके भी गाय काफ़ी दूध दे, तो बुरा कौन माने ? यही वजह है कि लेनिन उस सघर्षपर ही जोर देता है जिससे जनताको लाभ होता है और वह खिंच आती है । लड़ाई ही ऐसी चीज है जो उसे अपनी ओर खींच लेती है ।

एक बात और है । जब जनता दिमागी बारीकियोंको समझ पाती ही नहीं और हमें उमीको समझाके उठाना है, तो ऐसा क्यों न करे कि

दानी पक्षवाले—आस्तिक-नास्तिक—साफ ही कह दे कि इस भगडोंसे क्या काम ? धर्म-धर्म भी तो लोगोके हितार्थ ही है और यहाँ जीते जी नारकीय यत्रणा भोगके स्वर्ग जानेके बजाय जो यही आराम मिले वही ठीक । आखिर स्वर्गके लिये कोई मरना तो चाहता है नहीं । इसलिये आइये पहले यही लोगो को आराम पहुँचाने के लिये ही कुछ कर ले, लोगोकी तरफसे उनके हकोंके लिये लड़ ले । हम जानते हैं कि धर्मके ठेकेदार ऐसा नहीं करेंगे । मगर जनसेवक उन्हें ऐसा करनेके लिये मजबूर क्यों न करे ? इससे लोगोके सामने उनका पर्दाफाश हो जायगा, ज्योही उनने इसमें आनाकानी या बहानेबाजी गुरु की । हम तो उनसे और दूसरे लोगोसे भी कह देंगे कि हमारा विश्वास है कि धर्मवादी लोग शोषकोका ही साथ खामखा देते हैं—उनके दलाल होते हैं और कमानेवालोको थोका देते हैं । फिर ऐसे लोगोका और उनके इस धर्मके मिद्धान्तका विरोध करे न तो और क्या करें ? न वे दूसरी बात कर सकते, मिवाय शोषकोके साथ देनेके और न हम धर्म और ईश्वरके विरोधके जरिये उनका विरोध करने और उनकी जड़ उखाड़नेसे रुक सकते । हाँ, यदि उनकी बात मच्छी है और जनहितकी है तो आये पहले यही जनसेवा कर ले । तब माना जायगा कि मरनेपर भी उनका धर्म लोगोको लाभ पहुँचायेगा ।

यह ऐसी बात है कि लोगोके दिलमें जम जायगी । इनसे धर्माचार्योंको कलई भी खुल जायगी और लोग उन्हें छोड़के हमारे साथ आ जायँगे । यही होगा । दूसरी बात हो नहीं सकती । इस तरह हम विजयी होंगे । यदि कहा जाय कि धर्मवाले लोग भी वर्ग-सघर्ष करेंगे, तो यह असंभव बात है । वह इक्के-दुक्के कही कुछ भले ही कर ले । मगर सर्वत्र डटके ऐसा कभी कर नहीं सकते । नहीं तो फिर उनका धर्म ही डूब जायगा—उनके धर्मका नारा आधार ही खत्म हो जायगा । यह काम वही कर

सकते हैं जिनमें आत्मविश्वास हो, जो अपने ही यत्नोसे सब कुछ कर डालनेकी हिम्मत और विश्वास रखते हो। मगर धर्मवाले तो दैव, तकदीर, कर्म, पूर्व जन्मकी कमाई और भगवानपर ही भरोसा रखते हैं। उनका अन्तिम दारमदार उन्हींपर होता है। भाग्यमें जो बदा होगा सोई होगा, भगवानकी मर्जी होगी वही होगी, जब यही मानना है तो जमके प्राणपनसे कौन लड़े ? और ये मुफ्तकी हलवा पूड़ी उडाके तोड़ फुलानेवाले लड़ेंगे ? लेकिन यदि असंभव भी संभव हो जाय और वही लोग सर्वत्र वर्गसंघर्ष सफलतापूर्वक चलाने लगे तो चिन्ता क्या ? हमारा काम तो हो गया। मार्क्सवाद जो चाहता है वह हो गया। हमारा काम है वर्गविहीन समाज बनाना न कि ईश्वरको मिटाना या उसके पीछे लाठी लिये फिरना। यदि धार्मिकोंने ही ऐसा समाज बनाया तो भी हमारी जीत हो गई। हमें तो ऐसी दशामें यह कहनेका भी हक है, हम तो तब ऐसा भी कह सकते हैं कि धर्ममें भी जो गलत चीज है वह भी इसी संघर्षमें ऐसे ही मिट जायगी जैसे श्रेणियाँ मिटेंगी। फिर शुद्ध समाजकी तरह कोई शुद्ध धर्म भी अन्तमें बन जाय तो हर्ज क्या ?

लेनिन या मार्क्स और एंगेल्सके मतमें एक और भी खूबी है कि उसमें वर्गसंघर्षकी कसौटीपर धर्मको कसते हैं। हमने तो कही दिया है कि भविष्यका रास्ता मत बन्द कीजिये। हाँ, इस समय ईश्वर और धर्मका रास्ता रोक दीजिये। भविष्यसे हमारा मतलब है श्रेणीविहीन समाज बन जानेके बादसे। हमारे कलेजेके पास ही फोड़ा हो गया है और उसमें नशतर लगना जरूरी है। नशतर लगे भी जरूर, ताकि हम बचे। मगर ऐसा नशतर हर्गिज न लगे कि कलेजा ही कट जाय और हमी मर जायें। सदाके लिये धर्म या ईश्वरको इजाजत ही न देना और उन्हें आँख मूँदके मार देना कलेजेका चीरना हो जायगा। हम उससे बचे तो क्या बुरा। हम विच्छूका डक बेमुरब्बतीसे निकाल ले जरूर। मगर उसे

जानसे मारने तक क्यों परीशान हो ? हमें तो लोगोको उसके डकसे ही भविष्यमें बचाना है न ? या कि उसका खून भी पीना है ? हाँ, तो फोड़ेपर नश्वर जरूर लगाये । आज श्रेणीयुक्त समाजमें धर्मके लिये स्थान नहीं है, ऐसा जरूर कहे और खुशीसे कहे । मगर कहे या न कहे, हर हालतमें वर्गसंघर्ष जरूर करे, ताकि ईश्वरवादियोंकी पोल खुल जाय । जितनी जरूरत है उतना ही कहे और करे । बहकें न । जरूरतसे ज्यादा न बढ़े जिससे कहीं बहक जायँ । इससे सजग रहे । हमारे जानते यही मार्क्सवादका इस सम्बन्धका निचोड़ है ।

मगर आइये, जरा और भी विस्तारके साथ लेनिनके इस सम्बन्धके वचनोपर विचार कर ले जो उसी लेखमें पाये जाते हैं । वह लिखता है—

“The workers in a certain district and in a certain branch of industry are divided, we will assume, into a progressive section of class conscious Social Democrats, who are, of course, atheists, and a rather backward section, which still maintains contact with the rural districts and the peasantry, which believes in God, goes to church and is perhaps under the direct influence of a priest, who, we will assume, has organised a Christian Labour Union. Let us assume further that the economic struggle in this district has led to a strike. The duty of the Marxist is to place the success of this strike in the forefront and to prevent the workers from being split up into atheists and Christians. Atheist propaganda in such circum-

going on and which will train and educate the masses better than anything else. A Marxist should take into consideration all the concrete circumstances, should always be able to see the dividing line between anarchism and opportunism (the dividing line is relative, flexible, changeable, but it exists), should take care not to fall into the abstract, verbal, empty 'revolutionism' of the anarchist, or into the vulgar opportunism of the petty bourgeois or liberal intellectual, who shirks from the fight against religion, who evades this task, who reconciles himself with the belief in God, who is guided not by the interests of class struggle, but by the petty pitiful fear of offending, repelling or scaring off others by the wise precept, "Live and let live" etc

All other questions that rise in connection with the attitude of Social-Democrats towards religion should be decided from the point of view outlined above. For example, it is frequently asked whether a clergyman may join the Social Democratic Party and usually this question is answered in the affirmative, without any reservation, and reference is made to the practice of Social Democratic Parties in Europe. This practice is a

to be expelled. We must not only admit; we must do everything possible to attract workers who retain their belief in God into the Social Democratic Party. We are resolutely opposed to offending But we attract them to our Party in order to allow them to fight against it. We permit freedom of opinion inside the Party, but within certain limits defined by the freedom of forming groups. We are not obliged to go hand in hand with those who advocate views rejected by the majority of the Party."

इसका आशय यह है, "कल्पना करे कि एक इलाकेके किसी कारखानेके मजदूरोंके दो दल हो गये हैं। एक दल है प्रगतिशील एव वर्गचेतनायुक्त सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीवालाका, जो बेशक नास्तिक है। दूसरा दल है पिछड़े हुआका, जिनका सम्बन्ध देहाती इलाकों और किसानोंके साथ अभी कायम है, जो ईश्वरमें विश्वास रखते हैं और गिर्जाघरोंमें जाते हैं और जिनपर वहाँके पादरीका खूब असर है। हम यह भी मान ले कि उस पादरीने वहाँ एक "क्रिस्तान-मजदूर-सघ" भी संगठित कर रखा है। हम यह भी कबूल कर ले कि उस इलाकेके मजदूरोंकी आर्थिक लड़ाईके परिणाम स्वरूप वहाँ हड़ताल हो गई है। उस दशामें वहाँ मार्क्सवादीका यह कर्तव्य हो जाता है कि वह उस हड़तालकी सफलताको ही मुख्य बात माने और इस बातकी कोशिश करे कि उस सघर्षसे सम्बन्ध रखनेवाले मजदूरोंमें क्रिस्तान और नास्तिक—स तरहके—दो दल बनने न पाये—हड़तालके समय इस तरहकी दलबन्दी होने न पाये। ऐसी परिस्थितिमें तो नास्तिकताका प्रचार केवल व्यर्थ ही न होगा; किन्तु हानिकारक

भी होगा—हानिकारक इस मोटी दृष्टिसे नहीं कि पिछड़े विचारके मजदूर यहाँ बैठ जायेंगे, या चुनावके समय नास्तिक प्रचारकोको उनका वोट न मिलनेसे मजदूर-संघके चुनावमें वे हार जायेंगे। किन्तु वास्तविक वर्गसंघर्षकी प्रगतिर्की दृष्टिसे भी वह हानिकारक होगा और वर्गसंघर्षकी वह प्रगति ही, वर्तमान पूँजीवादी समाजकी हालतमें, नास्तिकताके केवल प्रचारकी अपेक्षा नौ गुना प्रभावशाली रीतिसे किस्तान मजदूरोंको सोशल-डेमोक्रेटिक पार्टी तथा नास्तिकवादमें प्रवेश करायेगी। वल्कि वैसी दृष्टिसे तो नास्तिकताका प्रचारक उन पादरियोंका ही मददगार बन जायगा जो नवने अधिक यही बात चाहते हैं कि हड़तालके समय भी मजदूरोंमें हड़तालकारी और उनके तोड़नेवाले ऐसे दो दल न होकर नास्तिक और साम्यिक (किस्तान) यही दो दल कायम रहें। उस हालतमें ईश्वरके विरुद्ध ब्रेम्सवर्गमें युद्ध चलानेवाले अराजक लोग तो पादरियों और पूँजीवादियोंकी ही मदद करेंगे, जैसा कि वे लोग सचमुच मदा ही ऐसी न्यायता करते ही हैं।

"लेकिन मार्क्सवादीको तो भौतिकवादी होना होगा—अर्थात् वह ईश्वरका शत्रु तो होगा। मगर होगा भौतिकवाद तथा द्वन्द्ववादकी ही दृष्टिसे। इसका आशय यह है कि उसे धर्मविरोधी लड़ाईको केवल एक दिमागी चीज नहीं बनाना होगा और न उसे केवल नास्तिकताकी सैद्धान्तिक दृष्टिसे चलाना ही होगा—ऐसी सैद्धान्तिक दृष्टिसे जो हमेशा हरेक परिस्थितिमें नमान-रूपमें लागू होती है। किन्तु मूल्य मासिक (बाहरी हिताहितकी) दृष्टिसे ही चलाना होगा, जिसका आधार होगा वह वर्गसंघर्ष जो सचमुच जानू है और जो जनमसूहको और उपायोंकी अपेक्षा नहीं अच्छी तरह शिक्षित तथा कुशल बनायेगा। मार्क्सवादीको चाहिए कि वह वास्तविक परिस्थितिका ग्याल करे, वह इस योग्य हो कि प्रगति नमस्कृत करे कि वहाँतक जानेपर अराजकवाद और अवसरवादमें

मेल हो जायगा (एक ऐसी सीमा जरूर होती है जो अराजकता तथा अवसरवादको पृथक् करती है। यह ठीक है कि वह सीमा आपेक्षिक है, उसका सकोच विस्तार होता रहता है, और वह बदलती रहती है), मार्क्स-वादीको हमेशा सतर्क रहना चाहिये, ताकि वह अराजकतावादियोंके खयाली, जबानी और खोखले क्रातिवादमे कहीं फँस न जाय, या कहीं ऐसा नहो जाय कि वह टुटपूँजिये बाबूओ या उदारतावादी दिमागदारोंके भट्टे अवसरवादका शिकार ही हो जाय। ये टुटपूँजिये बाबू या उदार दिमागदार ऐसे होते हैं कि धर्म-विरोधी सघर्षोंसे भागते और पिंड छुड़ाते फिरते हैं और आस्तिकताके साथ उनका समझौता हो जाता है। उन्हें इस बातमे पथदर्शक वर्गसघर्षका स्वार्थ तो होता नहीं। किन्तु वे तो हमेशा इसी तुच्छ एवं दयाजनक डरसे काँपते रहते हैं कि कहीं और लोग रज न हो जायँ, हट न जायँ या भडक न उठे। वे तो इसीमे बुद्धिमानी समझते हैं कि खुद भी कायम रहे और दूसरे भी बने रहे।

“इस सम्बन्धमे जो भी दूसरे प्रश्न उठते हैं कि सोशलडेमोक्रेटिक पार्टीके लोग धर्मके बारेमे कौनसा रुख अख्तियार करे उन सबोका निर्णय इसी ऊपर बताये सिद्धान्तके ही आधारपर दिया जाना चाहिये। दृष्टान्त-स्वरूप प्रायः ऐसा पूछा जाता है कि पादरी लोग सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीके सदस्य बन सकते हैं या नहीं? इसका उत्तर भी बिना आगा-पीछा किये ही आमतौरसे ‘हाँ’ दिया जाता है और कहा जाता है कि यूरोपकी ये पार्टियाँ ऐसा ही तो करती हैं। असलमे यूरोपमे जो यह रीति चल पड़ी वह सिर्फ इसीलिये नहीं कि मजदूर आन्दोलनमे मार्क्सके मन्तव्योंका प्रयोग किया गया था। बल्कि इसका कारण पश्चिमकी कुछ खास ऐतिहासिक परिस्थितियाँ थी, जो रूसमे नहीं हैं। फलतः ‘हाँ’वाला उत्तर यहाँ ठीक नहीं है। हम एक ही साँसमे सबोके लिये यह नहीं कह सकते कि किसी भी हालतमे कोई भी पादरी इस पार्टीका मेम्बर हो नहीं सकता। लेकिन

दूसरी ओर हम विरोधमें भी एक निश्चित उत्तर नहीं दे सकते। यदि कोई पादरी राजनीतिक कामोंमें हमारा साथ देना चाहता है, हमारी पार्टीका काम समझ-बूझके करता है और पार्टीके कार्यक्रमका उल्लंघन नहीं करता, तो उसे हम अपनी पार्टीमें ले सकते हैं। क्योंकि उस दशामें हमारे कार्यक्रमके सिद्धान्तों और भावोंके साथ अगर उस पादरीके धार्मिक विचारोंका कोई विरोध हो तो यह केवल उस पादरीके ही विचारनेकी बात है। किसी राजनीतिक सस्थाका यह काम हरिज नहीं है कि वह अपने प्रत्येक मेम्बरोंमें यह बात ढूँढती फिरे कि आया उसके कार्यक्रमके साथ उनके दूसरे विचारोंका विरोध तो नहीं है। लेकिन बेशक ऐसे पादरी तो यूरोपमें भी बहुत ही कम मिलते हैं और रूसमें तो वे शायद ही मुश्किलसे मिल सकें।

“विपरीत इसके यदि कोई पादरी सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीमें दाखिल होके अपना प्रधान काम अपने धार्मिक विचारोंके प्रचारको ही बना ले, तो बेशक उसे पार्टीसे निकाल देना ही होगा। हमें सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीमें मजदूरोंको सिर्फ दाखिल करना ही नहीं होगा। किन्तु जो मजदूर ईश्वरमें विश्वास करते हैं उन्हें भी अपनी ओर खिंच आनेके लिये सभी सभव उपाय करने होंगे। हम किसीको भी भड़काने या रज करनेके पक्के विरोधी हैं। लेकिन हम तो उन्हें अपनी पार्टीमें इसीलिये खींचते हैं कि उन्हें मौका दें कि वे हमसे (पार्टीसे) लड़ लें। हम तो पार्टीके भीतर विचार-स्वातंत्र्यका मौका देते ही हैं। मगर इस स्वतंत्रताकी कुछ सीमाये हैं जिनका निर्धारण पार्टीके भीतर छोटे-मोटे दल बननेके नियमोंसे ही हो जाता है। पार्टीके बहुमतने जिन विचारोंको नहीं माना हो उन्हींका जो प्रचार करे उनसे हमारा साथ नहीं हो सकता।”

हमने जानबूझकर यह लम्बा अवतरण दिया है जिससे धर्मके इस पेचीदे मामलेपर काफी प्रकाश पड़ जाय। इसमें कई ऐसी बातें हैं जो

बहुत बड़ा महत्त्व रखती है। इसलिये उनपर विशेष खयाल होना जरूरी है। लेनिनने यह साफ कह दिया है कि हम खयाली और सैद्धान्तिक रूपसे ही नास्तिकता या अनीश्वरवादके समर्थक नहीं हैं। बल्कि हम तो इस निरी दिमागी दुनियाके विरोधी हैं। इसमें तो उसे अवसरवाद और अराजकवाद साफ ही मालूम होता है। इसलिये भी उसने इसका विरोध किया है।

इसीके साथ वह यह भी साफ कहता है कि हमारा (मार्क्सवादका) अनीश्वरवाद तो ऐसा नहीं है जो हर समय, हर परिस्थितिमें लागू किया जा सके। यह कोई कोरी सिद्धान्तकी चीज नहीं है। यह तो सिर्फ व्यावहारिक बात है। इसीलिये इसका प्रयोग व्यावहारिक परिस्थितिको देखनेके बाद ही खूब जानबूझके करना होगा। कहीं ऐसा न हो कि हमने परिस्थिति तो इसके अनुकूल देखी और इसे लागू भी किया। मगर ऐसा हो गया कि हमने आगेका मौका समझा नहीं कि अब इसे बन्द कर देना होगा, क्योंकि इसकी सीमा पूरी हो रही है। नतीजा यह हुआ कि अवसरवादमें हम जा फँसे। इसीलिये हमेशा सतर्क रहनेपर उसने जोर दिया है।

वह यह भी कहता है कि हमें तो वर्गसंघर्ष देखना है—हमारे लिये तो नास्तिकवाद असल चीज है नहीं। वह यदि कुछ भी हो सकता है तो ज्यादासे ज्यादा यही कि वर्गसंघर्षको निर्विघ्न चालू करनेमें मददगार हो जाय। मगर हमारा साध्य या असली लक्ष्य तो है वह वर्गसंघर्ष ही। इसलिये हमें बराबर यह खयाल रखना होगा कि कहीं हमारे नास्तिकवादसे उलटे उसीमें हानि न पहुँच जाये। कहीं ऐसा न हो कि साधन ही साध्यकी छातीपर कोदो दलने लग जाय—कहीं देवीसे बकरा ही बड़ा न हो जाय और ऐसा न हो कि देवीकी छातीपर वही चढ़ बैठे। यह सबसे मार्ककी बात उसने कही है।

वह तो वर्गसघर्षका दृष्टान्त देके कहता है कि हड़ताल वगैरहके समय नास्तिकताका प्रचार उसके लिये घातक होता है। हड़तालके समय तो मजदूरोमे एकता चाहिये—दलबन्दी नहीं चाहिये। यदि कोई भी दलबन्दी उस समय हो सकती है, तो ऐसी ही जिसपर मजदूरो और उनके नेताओका कोई वश न हो और वह हो सकती है हड़तालियो और हड़ताल विरोधियोकी ही, जिन्हें 'कालीटांगे' कहते हैं और जिनका काम होता है हड़तालियोकी जगह पर जाके काम करे और इस तरह हड़तालको तोड़ें। शेष मजदूर तो एक ही दलमे होंगे। अगर पहले धर्म-वर्मके नामपर दल बने भी हो तो वह फौरन खत्म कर दिये जायँ। लेनिन तो यह भी कहता है कि पादरो-पुरोहित तो दरअसल मजदूरोके नेता होते नहीं। इसलिये यह बात तो वही चाहते हैं कि हड़ताल या वर्गयुद्धके समय भी आस्तिक और नास्तिक दलोका बखेडा जरूर ही रहे। वे तो पूँजोपतियोके दलाल होते हैं। इसीसे यह बात चाहते हैं। इसीलिये लेनिनका कहना है कि नास्तिकताका प्रचार सघर्षके समय जो कोई करता है वह पूँजोवादियोका सहायक और दलाल होता है, चाहे वह यह बात भले ही न समझे।

और जब असली मौकेपर—सघर्ष और लड़ाईके ही समय—ही हम आस्तिक-नास्तिकका झमेला खडा कर नहीं सकते, जब उस वक्त ऐसा करनेकी हमें इजाजत हुई नहीं, तो फिर मार्क्सवादपर नास्तिकताके इलजामका अर्थ ही क्या है? जब हम मौजमें बैठे हैं तब तो बहुतसी बातें करते रहते ही हैं। उन्हीमें यह नास्तिकतावाली बात भी हो सकती है। कितने ही प्रकारके वाद-विवाद और मतभेद होते हैं। बातें जानने, समझने और स्थितिके स्पष्टीकरणके लिये यह चीजे जरूरी होती हैं। मगर उन्हें उद्देश्य या मान्य समझ लेना भूल है। नास्तिकवाद आदिकी बातें तो वर्गसघर्षकी तैयारीके रूपमें ही की जाती हैं। क्योंकि पादरी-पुरोहित लोग धर्म, भाग्य और भगवानके नामपर जमींदारो और कारखाने-

दारोके साथ किसानों और मजदूरोंको लड़नेसे रोकते हैं। फलतः उन्हें मनाना, किसान मजदूरोंको समझाना और पादरी-पुरोहितोंका मुँह बन्द कर देना जरूरी हो जाता है। यह भी ठीक है कि जबतक जड़मूलसे भाग्य और भगवानको ही उड़ाया न जाय तबतक वे मानते ही नहीं। वे होते हैं वडे ही बेहया और उनका असर शोषित जनतापर खूब होता है। इसीलिये नास्तिकवाद अनिवार्य होता है। यह भी बात होती है कि धर्म और ईश्वरके मामलेमे जरा भी नमी और मुरब्बतसे काम लिया जाय तो एक तो पादरी-पुरोहित चट कह बैठते हैं कि देखा न, आखिर ये लोग भी, दबी जवानसे ही सही, भाग्य और भगवानको मानते ही हैं? फलतः सारा किया-कराया चौपट हो जाता है। दूसरी बात यह हो जाती है कि किसान और मजदूर दिलोजानसे लड़नेको तैयार नहीं हो पाते। क्योंकि उसी नमीके करते उनमे भी कमजोरी आती है और अन्ततोगत्वा इतना तो सोचते ही हैं कि जैसा होगा देखा जायगा।

और जब वह यह भी कहता है कि अनीश्वरवाद हर देश और हर कालके लिये नही है और उसका प्रचार विशेष सामाजिक परिस्थितिमे ही होता है, तो फिर इसे सदाके लिये मान्य करके मार्क्सवादपर निरीश्वरवादका कलक लगाना कहाँतक जायज है? वह यह भी तो कहता ही है कि वर्गसंघर्षके आधारपर ही निरीश्वरवादका प्रचार करना होगा। उसके मतसे वर्तमान समयमे जो संघर्ष चालू हो वह जनताको कही अच्छी तरह शिक्षित और वर्गचेतनायुक्त कर देगा। फिर तो रास्ता साफ हो जाता है। मार्क्सवादका असली काम निरीश्वरता प्रचार नहीं है। उसका तो काम है शोषितों एव पीड़ितोंको—कमानेवालोंको—शिक्षित तथा वर्गचेतनायुक्त करना, जो दूसरे अन्य सभी उपायोकी अपेक्षा वर्गसंघर्षसे ही बहुत अच्छी तरह पूरा होता है। फिर निरीश्वरताके कोरे प्रचारको

छोड़ हम इसी सघर्षमें ही क्यों न लगे ? इससे तो स्पष्ट हो जाता है कि वह नास्तिकवादको साधनके रूपमें ही स्वीकार करता है ।

इस लम्बे उद्धरणके पहले जो हमने लेनिनके दो छोटे-छोटे उद्धरण दिये हैं उनमें जो सबसे मार्केकी बात है वह यह है कि दोनोंमें यही कहा गया है कि धर्मकी बुनियाद तो पूँजावाद और उसकी अनेक शकले हैं । वह तो पूँजावादके आधारपर बनी सामाजिक व्यवस्थाको ही वर्तमान धर्म और ईश्वरवादकी जड़ मानता है । फलतः मुख्य काम वह यही बताता है कि उस जड़को ही खोदना होगा । पत्ता और शाखा तोड़नेसे पेड़ तो रहो जायगा । इसीलिये इस सामाजिक व्यवस्थाको ही मिटानेपर हमें जोर देना चाहिये । इससे साफ और क्या कहा जा सकता है ?

और जब पादरी-पुरोहितों तकको भी अपनी पार्टीमें लेनेकी राय वह देता है, वशर्ते कि उनका प्रधान काम धर्म प्रचार न होके पार्टीके कार्यक्रमको पूरा करना ही हो, तो फिर निरीश्वरताके इलजामके कुछ मानी रही नहीं जाते । जो पादरी पार्टीमें आके पार्टीके कामकी अपेक्षा धर्म प्रचारको ही प्रधान काम समझे और प्रधानतया (स्मरण रहे 'प्रधानतया' लिखा है) वही करे उसीको पार्टीसे निकालनेकी बात कही गई है । इससे तो और भी सफाई हो जाती है । वह तो कहता है कि हमें ऐसे सभी उपाय करने होंगे जिससे धर्ममें विश्वास करनेवाले किसान-मजदूर जरूर हमारी पार्टीमें आयें और हमारी इस चीजका—नास्तिकताका—विरोध करें—इसके खिलाफ लड़ें । हमें उन्हें इसका मौका देनेके ही लिये पार्टीमें खींचना होगा । और यह तो जरूरी नहीं कि आस्तिक मजदूर थोड़े और नास्तिक ही ज्यादा हों । बात तो उलटी ही होती है । फिर भी वह कहता है कि पार्टीके सदस्योंको भी अपने स्वतंत्र विचार रखनेकी आजादी किसी हदतक रहनी ही चाहिये । फलतः यदि पार्टीमें बहुमत आस्तिकोंका ही हो जाय तो ? लेनिनको इसकी परवा नहीं है । वह तो खूब जानता है

कि असल चीज यह न होके वर्गसंघर्ष ही असल चीज हमारी पार्टीके लिये है, जिसमे आस्तिक-नास्तिक सभी साथ देगे ही। नतीजा यह होगा कि संघर्ष चालू होनेपर ज्यो-ज्यो उसमे सफलता मिलेगी त्यो-त्यो धर्मके ठेकेदारोका पर्दाफाश होता जायगा। फलस्वरूप अन्तमे सभी या अधिकाश मजदूरोकी आस्था धर्मसे खुदबखुद उठ जायगी। वे उसे खुद पूँजीवाद की उपज और करामात समझ उससे घृणा कर बैठेगे और बहुमतसे निर्णय कर देगे कि धर्म-वर्मकी बात ठीक नहीं। फिर तो सभीको यही मानना ही होगा।

हम लेनिनके दो उद्धरण और देके यह विवाद खत्म करेगे। वह अपने लेखके प्रायः शुरूमे ही कहता है कि, “‘Religion is the opium of the people,’ said Marx, and this thought is the corner-stone of the whole Marxian philosophy on the question of religion. Marxism regards all modern religions and churches, all religious organisations as organs of bourgeois reaction, serving to drug the minds of the working class and to perpetuate their exploitation.”

इसका आशय है कि, “मार्क्सने कहा था कि धर्म तो लोगोके लिये अफीम है और उसका यही कहना, यही विचार धार्मिक प्रश्नोके बारेमे मार्क्सके समूचे सिद्धान्त की असली बुनियाद है। मार्क्सके सिद्धान्तके अनुसार आजकलके (modern—यह याद रखनेकी चीज है) धर्म, गिर्जे वगैरह और सभी धार्मिक सस्थाएँ पूँजीवादी प्रतिगामियोके हथकडे है, जिनका इस्तेमाल वे लोग श्रमजीवियोके दिमागोमे जहर भरने और इस तरह उनका शोषण बराबर जारी रखनेके लिये करते है।”

यहाँ तो इस बातको खोलके कह दिया है कि वर्तमान धर्म, मठमन्दिर

और धर्मकी सस्थाये जाल हैं, धोकेकी चीजें हैं। इन्हें मालदारोंने कमाने-वालोको ठगनेके ही लिये बनाया है। इन्हीके द्वारा भोलीभाली जनताके दिमागमें जहर भरा जाता है। जैसे बच्चोको अफीम खिलाके सुला देते हैं वही बात पूँजीवादी धर्मके जरिये आम लोगोके बारेमें करते हैं। उनके दिमाग खराब कर देते हैं। मार्क्सके धार्मिक सिद्धान्तोकी यही बुनियाद है। मार्क्सने जो धर्मका विरोध किया है उसका असली कारण यही है। हमने तो शुरूमें ही यही बात कही थी। यहाँ जो 'वर्तमान' धर्म कहा है, उससे भी यह झलकता है कि एक तो मार्क्सको इन बातोका विरोधी बनानेमें यही चीजे कारण हुई, इन्हीकी हरकतोने मार्क्सको इनका—धर्मका—बागी बना दिया। दूसरे पीछे या पहले (भूत या भविष्यमें) ऐसे धर्मों या धर्मकी सभावना भी इससे सिद्ध हो जाती है, जिनका विरोध मार्क्सको इष्ट नहीं है। हमने गीताधर्मके निरूपणमें धर्मका जो रूप गीताको मान्य बताया है वह तो वर्तमान धर्मसे जुदा ही है। इसलिये उसके साथ भी मार्क्सका विरोध नहीं है, ऐसा सिद्ध हो जाता है।

जरा और भी सुनिये कि लेनिन क्या कहता है। वह अभी-अभी लिखे गये वाक्योके बाद ही लिखता है कि, "At the same time, however, Engels frequently condemned those who, desiring to be more 'left' or more 'revolutionary' than Social Democracy, attempted to introduce into the programme of the workers' party a direct profession of atheism in the sense of declaring war on religion. In 1874, speaking of the celebrated manifesto issued by the Blanquist refugees from the Commune, who were living in exile in London, Engels described their

clamorous declaration of war upon religion as stupid, and stated that it would be the best means of reviving religion and retarding its death. Engels accused the Blanquists of failing to understand that only the class struggle of the workers, by drawing the masses into class-conscious revolutionary practical work, can really liberate the oppressed masses from the yoke of religion....and with equal ruthlessness condemned his pseudo-revolutionary idea of suppressing religion in socialist society."

इसका अभिप्राय है कि, "इसीके साथ एंगेल्सने उन लोगोकी भर्त्सना की, जिनने सोशल डेमोक्रेटिक पार्टीकी अपेक्षा ज्यादा वामपक्षी या क्रांतिकारी बननेके गुमानमे श्रमजीवियोंकी पार्टीके कार्यक्रममे नास्तिकताको साफ-साफ स्वीकार करनेकी बात रखनेकी कोशिश की। इसमे उनका साफ मतलब था धर्मके खिलाफ जेहाद बोलना—युद्धघोषणा करना। पेरिसवाले कम्यून (साम्यवादी सरकार)से भागके जो ब्लाकी (अराजकतावादी नेता)के अनुयायी लडनमे रहते थे उनने जो महत्त्वपूर्ण घोषणापत्र प्रकाशित किया था उसके सम्बन्धमे १८७४में बोलते हुए एंगेल्सने उनकी धर्मविरोधी युद्धघोषणाकी लम्बी बातोको मूर्खतापूर्ण बताया और कहा कि धर्मकी मौतको रोकके उसे फिरसे फैलानेका सबसे सुन्दर साधन यह युद्धघोषणा ही हो जायगी। एंगेल्सने ब्लांकीके अनुयायियोंपर यह भी आरोप लगाया कि वह यह समझते ही नहीं कि सिर्फ श्रमजीवियोंको वर्गसघर्ष ही, जनसमूहको वर्गचेतनायुक्त क्रांतिकारी श्रमली काममें खीचके, पीड़ित जनताको सचमुच धर्मके जुएसे मुक्त कर सकता है।....और

समझ जाये तो धर्म और ईश्वरके बारेमे मार्क्सवादका क्या रुख है और उस दृष्टिसे हमे खुद क्या करना चाहिये, यह बात अच्छी तरह साफ हो जायगी। बड़े-बड़े क्रांतिकारी कहे जानेवाले भी इस सम्बन्धमे भयकर भूलें करते आये हैं, यह तो एंगेल्सने ही खुद कह दिया है। इसलिये थोड़ेसे स्पष्टीकरणकी जरूरत अभी है। अभीतक, हमारे जानते, इसका पूरा स्पष्टीकरण नहीं हो पाया है।

यदि भगवान ऐसा हो कि मरनेके बादकी किसी दुनियाका प्रबन्ध करता हो जिसे स्वर्ग, नर्क, बैकुण्ठ या विहिस्त कहते हैं, अगर हमारी इस भौतिक दुनियाके कारबारसे उसका कोई ताल्लुक न हो, तो मार्क्सको और मार्क्सवादियोंको भी उससे नाहक कलह क्यों हो ? जिस दुनियाका जीतेजी हमसे कोई वास्ता नहीं, जो निराली दुनिया है, मगर भौतिक नहीं है, आध्यात्मिक है, उसकी फिक्र हम क्यों करे, अगर वह बिलकुल ही अलग और जुदी है ? अगर वह दुनिया और उसका प्रबन्धक हमारे इस भौतिक ससारके कारबारमे “दालभातमे मूसरचन्द” नहीं बनता और दखल नहीं देता, तो हम भी उसमे क्यों दखल देने जायेंगे ? अगर काजीजी शहरकी फिक्रसे नाहक दुबले हो रहे थे, तो हम भी काजी क्यों बने ? हम यहाँ कुछ यत्न करते और इस प्रकार इस भौतिक ससार एव समाजको पूर्णतः बदलना चाहते हैं। हमारे इस काममे धर्म और भगवान यदि कोई मदद न करेतो भी हमे उनसे कोई शिकायत नहीं, गिला नहीं। मार्क्सवादी किसी अदृश्य तथा अलौकिक (Supernatural) शक्तिकी मदद चाहते ही नहीं। उन्हें इस काममे ऐसी शक्तिकी पर्वा और जरूरत नहीं है। बल्कि वे तो ऐसा मानते हैं कि ज्योही मददके भी नामपर किसी ऐसी शक्तिने हमारे काममे दखल दिया कि सारा गुड गोवर हुआ। वे तो ऐसी शक्तिका किसी भी तरह इस काममे पडना ही खतरनाक मानते हैं। क्योंकि तब तो हमारा अपना

सभी कामोमें वह किसी भी भगवान या दैवी-शक्तिका हाथ नहीं देखता । उसने तो इसके सभी कामोंके बाकायदा चलानेकी ताकत इसी दुनियामे, यही के पदार्थों में देख ली है । हम चाहे सो भी जाये । मगर वह ताकत, जिसे वह निरी भौतिक ताकत समझता है, बराबर जगी रहती और अपना काम करती जाती है । उसे तो जरा भी विराम नहीं है, जरा साँस लेनेकी भी फुर्सत नहीं है । इसी ताकतका नाम उसने द्वन्द्ववाद रखा है । इसे ताकत कहिये, या भौतिक प्रक्रिया (Material Process) कहिये । यही सब कुछ करती है । मार्क्स इस दुनियाके निर्माण-सम्बन्धी दार्शनिक विचारोंमें इससे आगे नहीं जाता, नहीं जा सकता है । उसके मतमें इससे आगे जानेकी जरूरत हुई नहीं । हमारा काम तो इतनेसे ही बखूबी चल जाता है, चल जायगा । बल्कि वह तो यहाँतक कहता है कि आगे जानेमें खतरा है और सारा गुड गोबर हो जायगा—हमारे काम ही चौपट हो जायँगे । यही है संक्षेपमें मार्क्सका द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद या भौतिक द्वन्द्ववाद (Dialectical Materialism) ।

इस सिद्धान्तके अनुसार संसारके पदार्थोंमें बराबर संघर्ष (द्वन्द्व) चलता रहता है, जिसे हलचल, संग्राम, युद्ध या जीवन संग्राम (Struggle for Existence) भी कहते हैं । इसमें कमजोर पक्ष हारता और जबर्दस्त जीतता है; दुर्बल खत्म हो जाते, मिट जाते और प्रबल जम जाते हैं । इसे ही डार्विनका विकासवाद भी कहते हैं । इस दुनियामे जो लोग साधन सम्पन्न, कुशल और चौकन्ने हैं वही रह पाते और आगे बढ़ते हैं । विपरीत इसके जो ढीले, आगा-पीछा करनेवाले, असहाय, भोड़ हैं वे मिट जाते हैं । इस निरन्तर चलनेवाले (सतत) संग्रामके फलस्वरूप ही संसारकी प्रगति होती है । यह तो बात मानी हुई है । चाहे ढीले ढाले और आगा-पीछावाले खत्म भले ही हो जायँ और उनके विरोधी आगे बढ़ जायँ । मगर इसीके साथ समूचा संसार आगे बढ़ जाता है और इसीमें

मार्क्स यहीपर यह भी कहता है कि देखो, पूँजीवादी और जमींदार—तुम्हारे शोषक—बड़े काइयाँ हैं। उनसे तुम्हारे लिये अनेक जाल फैलाये हैं। भगवान और धर्मका कोई भी ताल्लुक इस भौतिक कारवारसे नहीं होनेपर भी उनसे इन्हे खडा करी तो दिया। यह देखो, इन्हीके नामपर तुम्हें ठगते आ रहे हैं, ठगने चले हैं। और ये पंडित, मौलवी, पादरी, पुरोहित, साधु फकीर ? क्या ये भी ठगते हैं ? हाँ, हाँ, जरूर ठगते हैं। ये सबके सब मालदार-जमींदारोके दलाल हैं। इसीलिये तो खाते तुम्हारा और गुण गाते उनका। बड़ी चालाकीसे जाल बिछा है। सजग रहो। दूरकी कौड़ी लाई गई है। ये गुरु, पीर, पंडित वगैरह तुम्हें धोका दे रहे हैं और अत तक धोका देगे। इनकी बातोमें हर्गिज न पडो। तुम जो अपने उद्धारके लिये कटिबद्ध हो रहे हो और द्वन्द्ववादके चलते जो तुम्हारे उद्धारका सामान प्रस्तुत हो गया है उसीसे घबराके मालदारोंने ये जाल खडे किये हैं, ताकि भाग्य और भगवानके फेरमें पडके तुम अपने यत्नमें शिथिल हो जाओ, उससे मुँह मोड लो और मालदार-जमींदारोके घर धीके चिराग जले। फिर तो इन गुरु-पुरोहितो और पादरी-मौलवियोको वे लोग भरपूर बिदाई देगे।

मार्क्स और भी कहता है कि यह द्वन्द्ववाद और कुछ नहीं, केवल वर्गसंघर्ष है। एक वर्ग दूसरेको कल, बल, छलसे दबाके, मिटाके खुद आगे बढ़ना चाहता है। मठ, मन्दिर, तीर्थ, हज्ज, पोथी, पुराण इसी वर्गसंघर्षकी सफलताके साधन हैं। मालदार-जमींदार तुम्हारे चेतनमें एक पैसा नहीं बढ़ाते, तुम्हारी दवाका प्रबन्ध नहीं करते और न लगानमें ही कमी करते हैं। मगर मन्दिरों और तीर्थोंमें लाखों रुपये फूँकते हैं। क्यों ? वही पैसे तुम्हें क्यों नहीं देते ? कल-कारखाने तुम्हीं चलाते हो न ? खेतीबारी करके उनके लिये गेहूँ-मलाई तुम्हीं उपजाते हो न ? या कि ये मठ, मन्दिर और तीर्थ वगैरह ? फिर तुम्हें पैसे न

देके उन्हें वे लोग क्यों देते हैं ? सोचो । तुम्हें देनेसे तुम्हारी हिम्मत बढ़ेगी और आगे फिर भी मार्गें पेश करोगे और ये मार्गें जब वे पूरा न करेंगे तो उन्हें मिटाने चलोगे । मगर मन्दिरों और तीर्थोंके पैसे तो उन्हें सूद-दरसूद सहित वापस मिलेंगे । क्योंकि पडे, पुजारी, साधु-फकीर वगैरह तुम्हें भाग्य और भगवानके नामपर भडकायेंगे, गुमराह करेंगे और सघर्षसे विमुख करेंगे । समझा न ? यही चाल है । इसमें हर्गिज न पडो और लडो । यदि तुम्हारा विश्वास हो कि ये साधु-फकीर वगैरह तुम्हारे ही साथी हैं, तो चलो खुलके वर्गसघर्ष करो और उन्हें भी मददके लिये बुलाओ । उनसे कह दो कि आइये, मदद कीजिये । अभी तो हमारे पास कुछ है नहीं, तो भी आप लोगोको भरसक अच्छा ही खिलाते-पिलाते हैं । मगर इस सघर्षमें जीत होनेपर तो खूब माल चखायेंगे और सुनहले वस्त्र पहनायेंगे, सगमर्मरके महल बनवा देंगे । मठ-मन्दिर भी वैसेही सजा देंगे । मगर देखोगे कि वे हर्गिज तुम्हारा साथ न देंगे, हालाँकि उन्हें इसीमें लाभ है । साथ दें भी कैसे ? वे तो मालदारोके दलाल ठहरे न ? वे मजबूर हैं, बँधे हैं । अपना फायदा सोचें या मालिकोका ?

इस प्रकार भौतिक बातोंमें अध्यात्मवाद और ईश्वरका अडगा खडा करके साधु-फकीर और मन्दिर-तीर्थवाले सत-महत मालदारोका पक्ष करते और उनके विरुद्ध शोषितोके द्वारा चलाई जानेवाली हुककी लड़ाई या वर्गसघर्षमें बाधक होते हैं, यही बात मार्क्सवादके जरिये शोषितोंके दिल-दिमागमें बैठा दी जाती है । वे इसे बखूबी समझके वर्गसघर्षसे घर्म या ईश्वरके नामपर नहीं मुडते । किन्तु उसे अविराम चलाते जाते हैं । इसी वजहसे पहले कहा गया है कि हडतालके समय नास्तिक-आस्तिक-वाली दलबन्दी मजदूरोंमें हर्गिज रहने न दी जाय, होने न दी जाय । पुरोहित या पादरी तो जरूर चाहेगा कि यह दलबन्दी जारी रहे । मगर

मार्क्सवादी हर्गिज इसे बद्विस्त नही करेगा। उसका तो असली लक्ष्य यह लडाई ही है। इसीके लिये वह आस्तिक-नास्तिकका भगड़ा भी पहले करता था, ताकि रास्ता साफ हो। मगर जब यह युद्ध चल पडा, तो उस भगडेका क्या काम ? उससे तो अब इसमे उलटे बाधा हो सकती है। इसीलिये उसे तिलाजलि दे देता है।

हमने इस लम्बे विवेचनसे साफ देख लिया कि भौतिक सघर्ष और वर्गयुद्धमे बाधक होनेके कारण ही मार्क्सवादमे धर्म और ईश्वरका विरोध किया गया है। जब और कोई उपाय नही चला तो जमींदार-मालदारोने इसी आखिरी ब्रह्मास्त्रसे ही काम लेना शुरू जो कर दिया था। वह आज भी यही करते हैं। यही है धर्म और ईश्वरके विरोधका भौतिक दृष्टिसे और द्वन्द्ववादकी दृष्टिसे प्रयोग, या यो कहिये कि भौतिक द्वन्द्ववादकी दृष्टिसे प्रयोग। इससे स्पष्ट है कि यदि इनके करते वर्गसघर्षमे कोई भी बाधा न हो तो मार्क्सवाद इन्हे छूए भी नही। इनके साथ कमसे कम क्षणिक सन्धि तो करी ले। बहुत पहले तो यह बात न थी—वर्गसघर्षमे ये धर्मादि बाधक न थे, या यो कहिये कि वर्गसघर्षका यह रूप पहले था ही नही। तो फिर वे बाधक होते भी कैसे ? इधर कुछ सदियोसे ही यह बात हुई है। इसीलिये मार्क्सवादमे “वर्तमान” धर्म (Modern Religion) और धर्मसंस्थाओकी ही बात कही गई है और इन्हीको मालदारोका हथकडा वताके विरोध किया गया है। मार्क्सके मतसे जब सभी चीजे बदलती है तो धर्म भी आज बदला हुआ ही यदि मान लिया जाय तो हर्ज क्या ? जो भी धर्म वर्गसघर्षका जरा भी बाधक हो यदि वह इसी बदले हुएके भीतर ही माना जाय तो इसमे उज्र क्या होगा ?

यदि मार्क्सवादकी दृष्टि धर्म और ईश्वरके सम्बन्धमे भौतिक द्वन्द्ववादकी न होके कोरी सैद्धान्तिक होती, तो यह बात नही होती। सिद्धान्त-

की दृष्टिका तो यही मतलब है कि बिना किसी प्रयोजन और खयालके ही हम असलियत एव वस्तुस्थितिका पता लगाना चाहते हैं। जैसा कि नये-नये गहोका पता लगाते हैं। इसमें कोई ग्वास प्रयोजन तो है नहीं। यह काम तो मृष्टिकी असलियतकी जानकारीके ही लिये किया जाता है। यह भी नहीं जानते कि इन अनन्त ग्रहों और उपग्रहोंकी कौनसी जत्तरत इस मृष्टिके काम में है। फिर भी इनका ग्री- इनकी गति आदिका पता भी लगाते ही हैं। उनके बारेमें वाद-विवाद चलना है और पोर्था-पोर्था भी लिखे जाते हैं। यही है सैद्धान्तिक दृष्टि। यदि इन दृष्टिसे धर्म और ईश्वरका विरोध मार्क्सको डष्ट होता तो फिर भीतिक द्वन्द्ववादकी बात इस मिलमिलेमें छेड़नेका प्रश्न ही कहां होता? यह दृष्टि तो ईश्वरके विरोधका प्रयोजन बताती है। अर्थात् मार्क्स किसी ग्वास प्रयोजनसे ही उसका विरोध करता है। न कि ईश्वर सचमुच हुई नहीं, केवल इस सैद्धान्तिक दृष्टिसे। बल्कि इस सैद्धान्तिक दृष्टिका नो वह पक्का विरोधी है। इसमें तो वह अराजकतावाद और अवसरवादकी गव पाता है। इसीलिये उसका सरत विरोध भी करता है। क्योंकि ये दोनों वाद मार्क्सवादके विरोधी तथा वर्गसघर्षके घातक हैं। इसमें तो यह भी निश्च हो जाता है कि वस्तुतः धर्म या ईश्वर हुई नहीं, यह बात मार्क्स या मार्क्सवादकी नहीं है, इस पक्केमें वह नहीं पडता। भीतिक द्वन्द्ववादकी दृष्टिके इस लम्बे विचारने, हमें विश्वास है, मार्क्सवादके इस पहलूको काफी साफ कर दिया है।

धर्म, सरकार और पार्टी

अब हमें फिर गीताके धर्मको ही देखना है। जब, जैसा कि पहले ही बता चुके हैं, धर्म गीताके अनुसार नितान्त वैयक्तिक या व्यक्तिगत (शख्सी—personal) चीज है, तो न सिर्फ इसमें या इसके नामपर

कलहकी ही रोक हो जाती है। बल्कि मार्क्सवादसे भी मेल हो जाता है, विरोध नहीं रहता। व्यक्तिगत कहनेका यही मतलब है कि किसी समुदाय, गिरोह, कमिटी, पार्टी, दल, सभा या अजुमनकी चीज यह हर्गिज नहीं है। हरेक आदमी चाहे जैसे इसके बारेमें अमल करें, सोचे या कुछ भी करे। किसी दूसरे आदमी, दल, पार्टी, गिरोह या देशको इसमें टाँग अडाने और दखल देनका कोई हक नहीं। असलमें गिरोह, समुदाय, पार्टी आदिको इससे कोई ताल्लुक हई नहीं। इसीलिये सरकारको भी इसमें पडनेका हक है नहीं। अगर वह पडती है, जैसा कि बराबर ही देखा जा रहा है, खासकर पूँजीवादी युगमें, तो और भी, नाजायज काम करती है। जर्मनी या और देशोंकी सोशल डेमोक्रेटिक पार्टियोंने जहाँ सरकारको इसमें पडनेसे रोका तहाँ उनने खुद इसमें पड जानेकी गलती की, या कमसे कम ऐसा खयाल जाहिर किया। इसीलिये एंगेल्सने उन्हें डाँटा था। उसने कहा था कि सरकार, इसमें हाथ न डाले यह तो ठीक है। मगर पार्टीकी भी यह निजी चीज क्यों हो? पार्टीको इससे क्या काम? उसका कोई मेम्बर धर्मको माने या न माने। पार्टी उसमें दखल क्यों देने लगी? हाँ, इसके चलते जो भारी खतरे हैं, उनका खयाल करके पार्टीका रुख तो इसके बारेमें सदा भौतिक द्वन्द्ववादवाला ही होगा। यही बात लेनिन अपने लेखमें यों लिखी है—

“This he did in a declaration in which he emphatically pointed out that Social Democracy regards religion as a private matter in so far as the State is concerned, but not in so far as it concerns Marxism or 'the workers' party.”

“Should our deputy have gone further and developed atheistic ideas in greater detail? We

think not. This might have exaggerated the significance of the fight which the party of the proletariat is carrying on against religion; it might have obliterated the dividing line between the bourgeois and socialist fight against religion."

इसका अर्थ यह है, "एंगेल्सने यह काम एक घोषणाके द्वारा किया, जिसमें उसने जोर देकर बताया कि सोशल डेमोक्रेटिक (मजदूरोकी क्रांतिकारी) पार्टी धर्मको व्यक्तिगत चीज वही तक मानती है जहाँतक सरकारका इससे ताल्लुक है। लेकिन उसके मतसे मार्क्सवाद या मजदूरों की पार्टीके लिये यह व्यक्तिगत चीज नहीं है।"

"क्या ड्यूमाके हमारे प्रतिनिधि (सरकोफ)को चाहिये था कि आगे बढ़ जाता और नास्तिकवादपर विस्तारसे बोलता एवं खडन-मडन करता? हम तो ऐसा नहीं समझते। यदि वह ऐसा करता तो मजदूरोंकी पार्टीका जो धर्म-विरोधी आन्दोलन और संघर्ष है उसके महत्त्वकी श्रुत्युक्ति हो जाती। समाजवादियों और पूँजीवादियोंके द्वारा धर्मका विरोध करनेमें जो भेद है वह ऐसा करनेसे मिट जाता।"

यहाँ यह बात जाननेकी है कि पूँजीवादी लोग भी अपना काम निकालनेके लिये समय-समयपर धर्मका विरोध करते हैं। उस समय जर्मनीमें विस्मार्कने ऐसा ही किया था। जार भी यहूदियोंका विरोध करता था और हिटलर भी। मगर उनका मतलब तो दूसरा ही होता है। या तो उन्हें दिमागी दुनियाकी कुश्ती लड़नेका शौक होता है, या वे ख्यातिके लिये ही ऐसा करते हैं, या ऐसा करनेसे उनका कोई दुनियावी मतलब सिद्ध होता है। वर्गसंघर्षकी दृष्टिसे वे ऐसा काम हर्गिज नहीं करते। भले ही सैद्धान्तिक दृष्टिसे करते हो। विपरीत इसके साम्यवादी लोग वर्गसंघर्षकी ही दृष्टिसे उसका विरोध करते हैं। मगर कोरे वाद-विवाद

घोर खडन-मडनमें पड़ जानेपर खतरा यह है कि मार्क्सवादी भी उसी तैद्वान्तिक दृष्टिमें पड़ जा सकते हैं। इसीलिये उसे रोकके दोनो दृष्टियों-को अलग-अलग रखा गया है। मार्क्सवाद कोरे खडन-मडनको पूँजीवादी और इसीलिये अपनी विरोधी दृष्टि मानता है, यह बात मार्ककी है।

दृष्ट और अदृष्ट

यह कहा जा सकता है कि गीताने जब कर्मवादको माना है तो भाग्य या प्रारब्धका सवाल हमारे भौतिक कामोमें भी आई जाता है। अठारहवें अध्यायके “अधिष्ठान तथा कर्त्ता” से लेकर “पचै ते तस्यहेतवः” (१४, १५) तक दो श्लोकोमें साफ ही कहा है कि जो कोई भी भला या बुरा काम किया जाता है उसके पाँच कारण होते हैं, जिनमें एक दैव, प्रारब्ध या भाग्य भी है, जिसे तकदीर भी कहते हैं। गीताने स्वीकार कर लिया है कि प्रारब्धका हाथ दुनियाके सभी कामोमें होता ही है। इसमें शककी जगह हुई नहीं। फिर तीसरे अध्यायके “यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्म-गमुद्भवः” (१४) में भी साफ ही कर्म और यज्ञको वृष्टिके द्वारा अन्नादिके उत्पादनमें और इस तरह भौतिक कार्य चलानेमें कारण ठहराया है। चौथे अध्यायके “नाय लोकोऽस्त्ययज्ञस्य” (३१) श्लोकमें भी स्पष्ट ही कह दिया है कि यज्ञके बिना इस दुनियाका काम चली नहीं सकता। छठे अध्यायके ३७से ४८ तकके श्लोकोमें इसी कर्मका नम्रन्ध मनुष्योंके जन्म और स्वभावके साथ जोड़के ४५वेमें कह दिया है कि “अनेक जन्मोमें पल करनेके बाद ही उसका दिल-दिमाग ठीक हो जानेपर मनुष्य मोक्षका भागी होता है”—“अनेक जन्मसमिद्वस्ततो याति परागतिम्।” इस तरह कर्मोंका नम्रन्ध पुनर्जन्मके साथ लगा हुआ है और पुनर्जन्मका तो अर्थ ही है यह भौतिक धरती। सोलहवें अध्यायके १६, २० श्लोकोमें आचुरी गगतिपालोके दुष्कर्मोंके फलस्वरूप उनकी दुर्गति और नीच योनियोंमें

उनका जन्म बताया गया है। दूसरे अध्याय के “बुद्धिपूर्वको जहातीह” (५०) श्लोकमें पुण्य-पापका जिक्र है। इधर-उधरके श्लोकोमें भी यही बात है। इस तरह गीतामें जाने कितनी ही जगह यही बात पाई जाती है। उपलिये यह तो मानना ही होगा कि भाग्य और भगवानका दखल इस दुनियाके भौतिक कार्योंमें गीताको भी मान्य है।

बात तो कुछ ऐसी ही मालूम पड़ती है और अगर इसपर कुछ ज्यादा खोद-घिनोद न किया जाय तो इसी नर्नाजेपर पहुँचना अनिवार्य हो जायगा। यह ठीक है कि ऐसा होनेपर भी हमारा पहलेका मन्तव्य ज्योंका त्यों रह जाता है। क्योंकि यह जो कर्मवादकी बात अभी-अभी नहीं गई है वह तो गीताधर्म है नहीं—वह गीताकी अपनी चीज नहीं है। इसके बारेमें तो अधिकसे अधिक इतना ही कह सकते हैं कि सामान्यतः उस समयके समाज और साम्प्रमे जो कुछ कर्म-सम्बन्धी बातें और धारणायें प्रचलित थीं, जो मिद्वान्त आमतौरमें इस सम्बन्धमें माने जाते थे, उन्हींको अक्षर्य अनुवाद करके गीताने लिख दिया है। ऐसा करनेमें उसका प्रयोजन कुछ न कुछ है। वावजूद इन सभी बातोंके योग और ज्ञानके आश्रय लेनेपर मनुष्य बन्धनरहित हो जाता है, यही बात दिखलाने और योग, ज्ञान या भक्तिके मार्गके महत्त्वको बतानेके ही लिये उन कर्मफलों और विविध गतियोंका उल्लेख गीता करती है, जो आस्तिक समाजमें प्रचलित थी और हैं। गीताका उनके अनुमोदन या उनकी यथार्थतामें कोई ताल्लुक नहीं है। यह उसका ध्येय नहीं है। यदि उन प्रसंगों और पूर्वापर विचारोंको देखा जाय तो यह बात साफ हो जायगी। गीताके श्लोकार्थके समय हम भी यह बात साफ दिखायेंगे।

इसके विपरीत गीताधर्मके नामसे जो कुछ हमने कहा है और जिसका उल्लेख सत्रहवें अध्यायमें आया है वह गीताकी निजी चीज है, अपनी देन है। द्वितीय अध्यायवाले योगको जिस प्रकार हम गीताधर्म मानते हैं

और स्वीकार करते हैं कि वह उसकी खास देन है, ठीक यही बात यहाँ भी है। श्रद्धापूर्वक कर्म करना ही असल चीज है। श्रद्धासे ही कर्मोंका फल निर्णीत हो जाता है। इसीलिये कर्म सोलहो आना व्यक्तिगत चीज है, यह बात भी गीताधर्म है। उस योगकी ही तरह यह चीज भी और कही पाई नहीं जाती है। इसलिये गीताधर्म और मार्क्सवादमें कोई भी विरोध नहीं है यह जो हमने पहले कहा है वह ज्योका-न्यो बना रह जाता है और इस प्रकार हमारा अपना काम सिद्ध हो जाता है—पूरा हो जाता है। जो चीज या जो विषय—जो सिद्धान्त—अन्यान्य ग्रन्थों और मत-वादोंमें पाया जाय उसे भला गीता-धर्म कैसे कहेंगे ? और यही बात कर्म-वादके सम्बन्धमें भी है। यही कारण है कि हमारे हरेक कामोंके पाँच कारणोंको गिनाके उनमें जो दैव या भाग्यको भी गिनाया है, ठीक उसीके पूर्वके श्लोक “पचैतानि महाबाहो”, “साख्ये कृताते प्रोक्तानि” (१३) में साफ ही कहा है कि साख्यमत या सांख्यसिद्धान्तमें ऐसा माना गया है।

फिर भी इस सम्बन्धमें कुछ बातें जाननेकी हैं। इससे गीताधर्मके यथार्थ महत्त्वको समझनेमें आसानी होगी। प्रायः हजारों साल पहले एक अपूर्व प्रतिभाशाली नैयायिक विद्वान उदयनाचार्य हो गये हैं, जिनने ईश्वरवाद और धर्म-कर्मकी सिद्धिपर कई अपूर्व ग्रन्थ लिखे हैं। इन्हींमें एकका नाम न्यायकुसुमाञ्जलि है। उसमें एक स्थानपर इसी दैव, प्रारब्ध, अदृष्ट या अपूर्व—दैवको ही अपूर्व तथा अदृष्ट भी कहते हैं—के सम्बन्धमें लिखते हुए लिखा है कि सासारिक पदार्थोंकी उत्पत्तिके लिये दो प्रकारके कारण माने जाते हैं, दृष्ट और अदृष्ट। कपड़ा तैयार करनेमें जिस प्रकार सूत, जुलाहा, करघा वगैरह प्रत्यक्ष या दृष्ट कारण है, उसी प्रकार सभी पदार्थोंके ऐसे ही कारणोंको दृष्ट कारण कहते हैं। मगर इनके अलावे जो दूसरा कारण है और प्रत्यक्ष देखनेवाला नहीं है उसे अदृष्ट कहते हैं। उदयनाचार्यने

कहा है कि यह अदृष्ट कारण कोई स्वतंत्र या करामाती चीज नहीं है । उसका काम है दृष्ट कारणोंको जुटानेमें ही सहायक होना—“अदृश्य-दृष्टसम्पादनेनैव चारिताथ्यात्” । यह अदृष्ट, दैव या प्रारब्ध दूसरा कुछ नहीं करता । यह नहीं होगा कि सूत, जुलाहा, करघा आदि सभी प्रत्यक्ष कारण जुटे हो तो भी अदृष्टके करते कपड़ेके तैयार होनेमें देर लगेगी ।

अब अगर हम इस दार्शनिक विचारपर गौर करते हैं तो कर्मवादकी सारी दिक्कतें दूर हो जाती हैं । ईश्वरवादके ही सिलसिलेमें यह बात कही जानेके कारण इसका महत्त्व और भी बढ़ जाता है । यदि ऐसा न मानें तो बड़ी गड़बड़ होगी और रसोई बनानेवाला चावल, पानी, लकड़ी, आग, चूल्हा, बर्तन वगैरह रसोईके सभी सामानोंको जुटाके भी भाग्यका मुँह देखता बैठा रहेगा । फलतः सभी जगह गड़बड़भाला हो जायगा । पाचक महाशय अदृष्ट महाराजकी वाट जोहते रहेंगे । मगर उनका दर्शन होगा ही नहीं । और तटस्थ दुनिया कहेगी कि यह कैसी मूर्खताकी बात है अदृष्टका सिद्धान्त । इसमें तो कोई अक्ल मालूम होती ही नहीं । इसीलिये दार्शनिक नैयायिककी हैसियतसे उदयनाचार्यने बहुत ही सुन्दर समाधान करके सारा झमेला ही मिटा दिया । यह भी नहीं कि अदृष्टका अर्थ केवल पूर्व कर्म, दैव या प्रारब्ध ही हो । अदृष्टका अर्थ है जो न दीखे—जो प्रत्यक्ष न हो । इसलिये ईश्वर, उसकी इच्छा वगैरह जो भी ऐसे कारण माने जाते हैं सभी इसमें आ गये और सभीका समाधान उदयनाचार्यने किया है । क्योंकि दलील तो सभीके लिये एक ही है और गड़बड़ भी वही एक ही है ।

हाँ, तो इस सिद्धान्तके अनुसार यदि हम देखते हैं तो हमें कोई गड़बड़ नहीं मालूम होती । मजदूरोकी लड़ाईके सिलसिलेमें हड़तालका मौका आनेपर सारी तैयारी हो गई और मजदूर लड़ने जा रहे हैं या लड़ रहे हैं, इस विश्वासके साथ कि विजय होके ही रहेगी । इसी बीच भाग्यवादी

और भगवानका ठेकेदार कोई पादरी, पंडित या मौलवी आके उन्हें बहकाता है कि कुछ न हो सकेगा, तुम्हारी तकदीर ही खराब है, तुमपर भगवान ही रज है। तुम लोग हारोगे जरूर। मिलवालेपर भगवान खुश जो है, उसका भाग्य सुन्दर जो है, उसका करम चन्दनसे लिखा जो गया है। बस, सारा मामला बिगड़ता है—उसके बिगड़नेका खतरा हो जाता है। मगर अगर उदयनाचार्यवाली दार्शनिक बात और युक्ति मान लें, तो फिर ऐसी बेहूदा बातोंकी गुजाइश ही नहीं रह जाती। उस दशामे इन गुरु-पुरोहितों या मौलवी-पादरियोंकी बेहूदगी को जगह है कहाँ? हडतालकी सफलताका सारा बाहरी या दृष्ट सामान जब होई गया तो अब अदृष्ट—भाग्य या भगवान—अलग कहाँ रह गया? यह तो सारी शैतानियत है। अमीरोंके दलालोंने यह कुचक्र खुद रचा है जो निराधार और बेबुनियाद है। उन्हें तो उलटे यह कहना चाहिये कि हडतालकी तैयारीमें कोई कोर कसर रहने न दो। बस, भगवान और भाग्य तुम्हारे साथ है और जरूर जीतोगे। यही उचित और कर्मवादके सिद्धान्तके अनुसार है।

और गीताका क्या कहना? वह तो हमारे यत्नो और कोशिशोंको ही सब कुछ मानती है। वह अदृष्टकी पर्वा न करके काममें मुस्तैदीसे जुट जानेपर ही जोर देती है। वह कहती है कि जब सभी सामान मौजूद है तो जीत तो होगी ही, कार्यसिद्धि तो होगी ही। फिर आगा पीछा क्यों? वह तो यहाँतक कहती है कि जीतने हारनेका क्या सवाल? हमें तो काम करनेका ही हक है। हमारे बसकी चीज तो यही है। हम फल-बलकी नाहक फिक्र करके कामसे, सघर्षसे क्यों मुँडे? यह तो नादानी होगी। वह तो पीछे मुड़नेवालोंको कहती है कि छि-छि, क्या मुँह दिखाओगे जब दुश्मन हँसेंगे और लोग गालियाँ देगे? इस तरह बेइज्जतीसे जीनेकी अपेक्षा तो काम करते-करते और लड़ते-लड़ते मर जाना लाख

दर्जे अच्छा है। इसमें शान है, प्रतिष्ठा है, इज्जत है। इससे न सिर्फ लड़ते और काम करनेवालोका, बल्कि उनके साथियोका भी सर ऊँचा होता है। फिर और चाहिये ही क्या ? इससे बढके और हई क्या ?

जब अर्जुन इसी आगा-पीछामे अपने कर्त्तव्यसे विमुख हो रहा था, तो कृष्णने दूसरे अध्यायसे ही शुरू करके अठारहवें तक जानें बीसियो बार उसे ललकारा और कहा कि क्या नाहक मरने-मारनेकी फिक्र नादानोकी तरह कर रहे हो ? तैयार हो जाओ, डट जाओ, कमर बाँध लो, दृढ सकल्पके साथ लडो। यह नामर्दोकी-सी बातें क्या कर रहे हो ? ये बातें तुम्हारे जैसोके लिये मुनासिब नही है, जेबा नही देती है। जरा सुख-दुःख वर्दाश्त करनेकी हिम्मत तो करो। इस विश्वासके साथ भिड तो जाओ कि जरूर फतह होगी। फिर तो बेडापार ही समझो। ये बातें अक्लमदीकी नही है जो तुम कर रहे हो। तुम धोकेमे पडके आगा-पीछा कर रहे हो, खबरदार ! जरा सुनिये,—“धीरस्तत्र न मुह्यति” (२।१३), “तास्तितिक्षस्व” (२।१४), “तस्माद्युध्यस्व” (२।१८), “उभौ तौ न विजानीत” (२।१९), “क घातयति हन्ति कम्” (२।२१), “नानुशोचितुमर्हसि”, “न शोचितुमर्हसि” (२।२५-२७, ३०), “का परिदेवना” (२।२८), “न विकम्पितुमर्हसि” (२।३१), “पापमवाप्स्यसि” (२।३३), “उत्तिष्ठ युद्धायकृतनिश्चय” (२।३७), “युद्धाय युज्यस्व” (२।३८), “कुरु कर्माणि” (२।४८), “योगाय युज्यस्व” (२।५०), “नियत कुरु कर्म त्व” (३।८), “मुक्तसग समाचर” (३।९), कार्य कर्म समाचर” (३।१९), “कर्त्तुमर्हसि” (३।२०), “युध्यस्व विगतज्वर” (३।३०), “कुरु कर्मैव” (४।१५), “कृत्वापि न निवध्यते” (४।२२), “उत्तिष्ठ भारत” (४।४२), “योगिन कर्म कुर्वन्ति” (५।११), “कार्य कर्म करोति” (६।१), “तस्माद्योगी भव” (६।४६), “युध्य च” (८।७), “योगयुक्तो भव” (८।२७), “तत्कुरुष्व मदर्पणम्” (९।२७), “यशो लभस्व”

(११।३३), “निमित्तमात्र भव” (११।३३), “युध्यस्व” (११।३४), “मत्कर्मपरमो भव” (१२।१०), “न हिनस्त्यात्मनात्मानम्” (१३।२८), “मा शुच” (१६।५), “कर्म कर्तुमिहार्हसि” (१६।२४), “कर्म न त्याज्य” (१८।३), “न त्याज्य कार्यमेव” (१८।५), “कर्माणि कर्तव्यानि” (१८।६), “कर्मण सन्यासो नोपपद्यते” (१८।७), “न हन्ति न निवध्यते” (१८।१७), “ससिद्धिं लभते” (१८।४५), “स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य” (१८।४६), “स्वधर्म श्रेयान्” (१८।४७), “कर्मकुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्” (१८।४७), “सहज कर्म न त्यजेत्” (१८।४८), “न श्रोष्यसि विनक्ष्यसि” (१८।५८), “यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्ये” (१८।५९), “प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यति” (१८।५९), “करिष्यस्यवशोऽपि तत्” (१८।६०), “करिष्ये वचन तव” (१८।७३) इत्यादि। इन उद्धरणोंसे स्पष्ट है कि पचास बारसे ज्यादा अर्जुनपर ललकार पड़ी है। शायद ही कोई अध्याय है जिसमें यह बात नहीं आई है। गीतामें कर्मकी ललकार ओतप्रोत है—यह कर्मकी ललकार गीताकी रग-रगमें भिनी हुई है और कर्मयोग उसका प्राण है।

अर्जुनकी मानवीय कमजोरियाँ

यो तो दूसरे अध्यायके ३३-३६ श्लोकोमें, मानव स्वभावकी कमजोरियोंको समझके ही, अर्जुनको खूब ही ललकारा है कि मुँहमें कालिख पुत जायगा, यदि पीछे हटे, लोग धिक्कारेंगे; हटनेसे तो मरना कहीं बेहतर है, शानकी मौत बेइज्जतीकी गद्दीसे लाख दर्जे अच्छी है, आदि आदि। ३७वेमें भी कह दिया है कि तुम्हारे तो दोनों ही हाथोंमें लड्डू हैं—हारो तो शान तथा स्वर्ग और जीतो तो राजपाट। इसलिये हर्गिज मुँह न मोड़ो। असलमें विवेक और अध्यात्मवादकी अपेक्षा यही बातें मनुष्य को स्वभावतः उत्तेजित करके कर्तव्य पथमें खामखा जुटा देती हैं। गीता इसे बखूबी जानती है और इसपर जोर भी उसने इसीलिये दिया है।

तथापि दूसरे अध्यायके शुरूके दो और तीन श्लोकोमें जो कुछ कहा गया है वह इतना सुन्दर है और मार्क्सवादके साथ गीताको मिलानेमें उसका इतना महत्त्व है कि हम उसे लिखे बिना रह नहीं सकते । वे दोनों श्लोक ये हैं, “कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् । अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥ क्लैब्य मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते । क्षुद्रं हृदयदीर्बलं त्यक्तोत्तिष्ठ परन्तप ॥”

इन दोनोंका अर्थ ऐसा है, “अर्जुन, इस विकट समयमें, जब कि सारी तैयारी हो चुकनेके बाद भिडन्त होने ही वाली है, तुममें यह कमजोरी कहाँसे आ गई ? कमजोरी भी ऐसी कि भले लोग जिससे लाख कोस दूर भागें, और जो निहायत मनहूस और अमंगल होनेके साथ ही इज्जतको भी मिट्टीमें मिला दे । खबरदार, नामर्दी मत दिखाओ । यह चीज तुममें ज़ेबा नहीं देती । इसलिये बहादुर, दिलकी इस बेहूदी कमजोरीको छोड़के तैयार हो जाओ ।” मगर इतनेसे ही काम नहीं चलेगा । इन बातोंकी खूबी और अहमियत समझनेके लिये हमें अर्जुनकी उन बातोंपर सरसरी नजर दौड़ानी होगी जो उसने इससे पहले कही थी और जिनके जवाबमें यह कहा गया है ।

पहले अध्यायके २८-४६ श्लोकोको देखनेसे पता चलता है कि अर्जुनको जैसे धर्म और अक्लका अजीर्ण हो गया हो । उसका हृदय उस समय दयासे दब गया था, यह बात उससे ठीक पहलेके २७वें श्लोकके “कृपया परयाविष्ट”से स्पष्ट है । यही कारण है कि बुद्धि ठीक काम करती थी नहीं । फलतः अक्लका अजीर्ण मिटाना जरूरी हो गया । जो लोग ऐन कर्तव्य-पालनके समय दिलकी कमजोरी और नादानीसे दयार्द्र हो जाते और रहम करने लगते हैं वह ऐसी ही वे सर-पैरकी बातें करते हैं । १९०५में काले सागरके रूसी जहाजी बड़ेके सिपाहियोंको मजबूरन अपने ही अफसरोके विरुद्ध बगावत करनी पड़ी थी । क्योंकि

अफसरोंने जानबूझके ऐसी शैतानियत की और सिपाहियोंकी स्वतंत्रतापर ऐसी रोक लगाई कि वर्दाश्तसे बाहर थी। बात यह थी कि रूसके किसानों और मजदूरोंके क्रांतिकारी आन्दोलनोंके साथ जहाजी सिपाही (sailors) सहानुभूति दिखाना चाहते थे। कारण, वह आन्दोलन उनके अपने ही मजलूम भाइयोंका था। मगर इसमें अफसरोंने अड़गे डाले। फलतः विद्रोहकी आग भडक उठी और सिपाहियोंने सभी अफसरोंको चटपट कैद कर लिया ! फिर तो लेनेके देने पड़े ! अफसरोंकी सारी गर्मी ही गायब हो गई ! उनने आर्जू मिन्नत की, माफी माँगी, आगेके लिये बाधा न डालनेके वादे किये। फिर क्या था ? दयामे आके सिपाहियोंने उन्हें रिहा कर दिया ! बस, मौका मिलते ही बाहरसे अपने पक्षकी फौज मँगाके अफसरोंने उन्हीं सिपाहियोंका कत्लेआम शुरू कर दिया ! ऐसे समयकी दया नादानीकी पराकाष्ठा होती है और उसका नतीजा इसी तरह भुगतना पड़ता है। लेनिनने इस दयावाली नादानीका सुन्दर वर्णन सन् १९०५ वाली रूसी क्रान्तिके सम्बन्धके २२।१।१९१७वाले ज्यूरिचके भाषणमें किया है। महाभारतके समय वही गलती अर्जुन भी ऐन मौकेपर करने जा रहा था।

मगर इस ऐन मौकेपर पीछे हटनेके लिये कोई कारण तो चाहिये ही। दयाकी बात तो की जा नहीं सकती थी। जिनने सब कुछ किया और पांडव परिवारका सर्वस्व छीनने, उन्हें तग-तबाह करने, उनकी स्त्रीतकको बेइज्जत करने और उन्हें मार डालनेतकके लिये जिनने कोई भी दकीका बाकी नहीं रखा, यहाँतक कि जंगलमें भटकनेके समय उन्हें चिढ़ाने तथा जलेपर नमक छिड़कनेके लिये वही राजसी ठाटवाटके साथ दुर्योधनका सारा समाज पहुँच गया था, उन्हींके साथ दया ! ऐसा बोलनेकी हिम्मत अर्जुनको थी नहीं। इसलिये वह धर्म, पाप, कुलसंहार, वर्णसंकर, नरक-वासका भय आदि बातें पेश करने लगा, धर्म एव नीतिशास्त्रके पन्नेके

पन्ने उलटने लगा ! उसने यह भी कहा कि यह ठीक है कि विरोधियोंको भी ऐसा ही सोचना चाहिये, आखिर अक्लकी ठेकेदारी हमीको तो नहीं है, एक ही पक्ष के सोचने से दुनिया में काम भी नहीं चला करता । फिर भी उनकी आँखें तो बन्द हैं । वे तो लोभमें पड़े हैं । उन्हें तो लोक-परलोक कुछ सूझता नहीं । लेकिन हमारी तो खुली है । हम तो सारा अनर्थ साफ देख रहे हैं । इसलिये हम तो सन्तोषको ही कल्याणकारी मानते हैं । यह भी ठीक है कि हम हटेगे तो शत्रु लोग हमें बर्बाद करके ही छोड़ेंगे । मगर इससे क्या ? हमारा परलोक तो न बर्बाद होगा, स्वर्ग वैकुण्ठ तो मिलेगा, भगवान तो खुश होंगे । इसलिये हमें हर्गिज-हर्गिज लडना नहीं चाहिये ।

ऐसा मालूम होता है कि किसी जमींदार या कारखानेदारके अत्याचारों-से ऊबकर हड़ताल या और तरहकी सीधी लड़ाई लडनेको जब किसान और मजदूर पूरी तरह आमादा हैं, ठीक उसी समय कोई धर्मध्वजी, धर्मका ठेकेदार गुरु, पीर, पंडित, मौलवी या पादरी उन्हें धर्म और भगवानके नामपर सिखा रहा है कि कभी सघर्ष और लड़ाईकानाम न लो ! राम, राम, महापाप होगा । यदि जमींदार-मालदार कष्ट देते हैं, तो बर्दाश्त करो । आखिर वे लोग बड़े हैं, मालिक हैं । छोटोके लिये बडोकी बातें सहनेमें ही फायदा है । सन्तोष करो, तो भगवान खुश होगा, परलोक वनेगा । भुलावेमें मत पडो । वे गलती करते हैं तो करें, मगर उनकी देखा-देखी तुम लोग क्यों नादानी कर रहे हो, आदि आदि । और दूसरे अध्यायके शुरूके दो श्लोकोमें जो कुछ कृष्णके मुँहसे गीताने कहलवाया है वह तो ऐसा मालूम होता है कि कोई वर्गसघर्षवादी मार्क्सवादी ऐसे उपदेशकोको और उन किसान-मजदूरोंको भी फटकार रहा है जो भूलभुलैयाँमें पडके आगा-पीछा कर रहे हैं । गीताने धर्म और पुण्य-पाप आदिकी सारी दलीलोका जो उत्तर इन दो श्लोकोमें ही खत्म कर दिया है वह

निरी भौतिक दृष्टिसे ही है। इतना चुभता हुआ, सक्षिप्त और माकूल उत्तर शायद ही मिले। अर्जुनकी धर्म-वर्मकी बातोंकी जरा भी पर्वा नहीं की गई है। उनका खयाल ही नहीं किया गया है। सीधे सासारिक दृष्टिसे ही उसे कसके चपत लगाई गई है और करारी डाँट दी गई है। इन दो श्लोकोमे जो सिर्फ एक शब्द 'अस्वर्ग्य' आया है उससे शायद यह भ्रम हो कि स्वर्ग या परलोककी बात भी इसमे है। मगर सस्कृतमे 'अस्वर्ग' या 'अस्वर्ग्य' शब्द मनहूस, अमगल आदिके ही मानीमे आता है। ऐन लड़ाईके समय इन बातोंसे बढके मनहूस या अमगल होई क्या सकता है? इसीलिये हम गीता-धर्मको मार्क्सवादका साथी पाते है।

स्वधर्म और स्वकर्म

इस सिलसिलेमे हम दो और बातें कहके यह प्रकरण पूरा करेंगे। एक तो है अपने-अपने धर्मोंमे ही डटे रहने और दूसरेके साथ छेड़खानी न करनेकी। अपने धर्मको कभी किसी दूसरे धर्मसे बुरा या छोटा न मानना और दूसरोके धर्मोंपर न तो हाथ बढाना और न उनकी निन्दा करना, यह गीताकी एक खास बात है। गीताने इसपर खास तौरसे जोर दिया है। चाहे और जगह भी यह बात भले ही पाई जाती हो; मगर गीतामे जिस ढंगसे इसपर जोर दिया गया है और जिस प्रकार यह कही गई है वह चीज और जगह नहीं पाई जाती।

यो तो किसी न किसी रूपमे यह बात अन्य अध्यायो एव स्थानोमे भी पाई जाती है। मगर तीसरे अध्यायके ३५वे और अठारहवेके ४७, ४८ श्लोकोमे खास तौरसे इसका प्रतिपादन है। यहाँतक कि "श्रेयान्स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठितात्" श्लोकका यह आधा भाग दोनों ही जगह ज्योका त्यो लिखा गया है। इससे गीताकी नजरोमे इसकी अहमियत बहुत ज्यादा मालूम पडती है। यह भी जान पडता है कि इस मामलेमें

जो एक निश्चित दृष्टि तय कर दी गई है उसीका ज्योका त्यों पालन करनेपर ही गीताका जोर है। वह उसमें जरा भी परिवर्तन बर्दाश्त नहीं कर सकती। नहीं तो उन्हीं शब्दोंको हूबहू दोनों जगह दुहरानेका और दूसरा मतलब होई क्या सकता है ? यह भी नहीं कि वे शब्द साधारण है। वही तो गीताके इस मन्तव्यके प्रतिपादक है। उनके साथ जो अन्य शब्द या वाक्य पाये जाते हैं उनका काम है इन्हींकी पुष्टि करना— इन्हींके आशयको स्पष्ट करना।

अब जरा इनका अर्थ देखें। श्लोकका जो आधा भाग ऊपर लिखा गया है उसका आशय यही है कि “दूसरेका धर्म यदि अच्छी तरह पालन भी किया जाय तो भी उसकी अपेक्षा अपना (स्व) धर्म अधूरा या देखनेमें बुरा होनेपर भी कही अच्छा होता है।” एक तो गीताने धर्म और कर्मको एक ही माना है यह बात पहले कही जा चुकी है और आगे भी इसपर विशेष प्रकाश डालेंगे। लेकिन इतना तो इससे साफ होई जाता है कि यह मन्तव्य सभी कामों, क्रियाओं या अमलोके सम्बन्धमें है, न कि धर्मके नामपर गिनाये गये कुछ पूजा-पाठ, नमाज आदिके ही बारेमें। इसका मतलब यह हुआ कि हमे अपने-अपने कामोंकी ही पर्वा करनी चाहिये, फिक्र करनी चाहिये, फिर चाहे वे कितने भी बुरे जँचते हो, भद्दे लगते हो या उनका पूरा होना गैरमुमकिन हो। वे अधूरे भी दूसरोंके पूरेसे कही अच्छे होते हैं। इसलिये दूसरोंके अच्छे, सुन्दर और आसानीसे पूरे होनेवाले कामोंपर हमारा खयाल कभी नहीं जाये, हम उन्हें करने और अपनीको छोड़नेकी भूल कभी न करे। क्योंकि इस तरह हम दो कसूर कर डालेंगे। एक तो अपने कर्तव्यसे अष्ट होंगे और इस तरह उसकी पावन्दीके बिना होनेवाली खराबियोंकी जवाबदेही हमपर होगी। दूसरे हम अनधिकार ेष्टाके भी अपराधी होंगे।

दूसरी बात है इसमें अपने या ‘स्व’की। स्वकर्म या स्वधर्मका मतलब

है जो प्रत्येक आदमीके लिये किसी वजहसे भी निर्धारित है, निश्चित है, उसके जिम्मे लगाया गया (assigned) है, या जो उसके स्वभावके अनुकूल होनेके कारण ही उसपर लादा गया है, उसके माथे मढ़ा गया है । १८वे अध्यायवाले श्लोकमें ऊपर लिखे आधे श्लोकके बाद कारणके रूपमें लिखा गया है कि “स्वभावके अनुकूल जो काम हो उसे करनेमें पाप या बुराई होती नहीं”—“स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ।” इससे पता चलता है कि स्वकर्म या स्वधर्मका अर्थ है “स्वाभाविक धर्म या कर्म ।” उसके पहलेके ४१-४६ तकके छे श्लोकोंमें चारों वर्णोंके धर्मोंको गिनाते हुए सबोंको “स्वभाविकधर्म” ही कहा है । उन श्लोकोंमें केवल ‘कर्म’ शब्द ही है और इस ४७वें भी पूर्वार्द्धमें ‘धर्म’ कहके उत्तरार्द्धमें, जैसा कि अभी दिखाया है, ‘कर्म’ ही कहा गया है । बादवाले ४८वें भी “सहज कर्मकौन्तेय”में पुनरपि कर्म शब्द ही आया है । फलतः मानना होगा कि धर्म और कर्म एक ही मानीमें बोले गये हैं और इन शब्दोंका अर्थ है स्वभावनियत, स्वभावके अनुकूल या स्वाभाविक काम ।

मगर समस्त गीताके आलोडन करने और १८वें अध्यायके आरम्भके ही कुछ वचनोंको भी देखनेसे पता चलता है कि कुछ कर्म ऐसे हैं जिनके बारेमें स्वभावका सवाल होता ही नहीं । वे तो सबोंके लिये [नियत, स्थिर या तयशुदा है । दृष्टान्तके लिये ५-६ -दो- श्लोकोंमें यज्ञ, दान, तपके बारेमें कहा गया है कि ये सबोंके लिये समानरूपसे कर्त्तव्य हैं । इन्हें कोई छोड़ नहीं सकता । वेशक फल और कर्म—दोनोंकी ही—आसक्ति छोड़के ही ये किये जाने चाहिये, कृष्णने अपना यह पक्का मन्तव्य कहा है । इसके बाद ही “नियतस्य तु सन्यास कर्मण ” आदिमें कहा है कि नियत कर्मका त्याग उचित नहीं है । वह तो तामस त्याग है । ९वें श्लोकमें भी “कार्यमित्येव यत्कर्म नियत” शब्दोंके द्वारा नियत कर्मको कर्त्तव्य समझके करते हुए फलासक्ति एव कर्मासक्तिके त्यागको ही सात्त्विक-

त्याग कहा है। इससे स्पष्ट है कि नियत कर्म कहते हैं स्वाभाविक कर्मको और किसी कारणवश स्थिर या निश्चित किये गये (assigned) कर्मको भी। यज्ञ, दान, तप ऐसेही कर्मोंमें आते हैं। अपने आश्रितोका पालन या रक्षा भी ऐसेही कर्मोंमें है। पहरेदारका पहरा देना, अध्यापकका पढ़ाना या सेवककी सेवा भी ऐसीही है। अनेक धर्म, मजहब या सम्प्रदायोंके अनुसार जिसे जो करनेको कहा गया है वह भी नियतकर्म या स्वधर्ममें आ जाता है। अपनी श्रद्धा और समझसे जो कुछ भी करता है वह तो पक्का-पक्की स्वधर्म है।

इस प्रकार यदि देखा जाय तो गीताने धर्म-मजहबके झगड़े और शुद्धि या तबलीगके सवालकी जड़को ही खत्म कर दिया है। गीता इन झगड़ों और सवालको भेड़ोका मूँडना ही समझती है। और आदमीको भेड़ बनाना तो कभी उचित नहीं। इसीलिये इन झमेलोंमें पड़नेकी मनाही उसने कर दी है। उसने तो अठारहवें अध्यायके ४८वें श्लोकमें यह भी कह दिया है कि बुराई-भलाई तो सभी जगह और सभी कामोंमें लगी हुई है। इसलिये कर्मोंके सम्बन्धमें अच्छे और बुरे होनेकी क्या बात? हमारा धर्म अच्छा, तुम्हारा बुरा, यह बात उठती ही है कैसे? सभी बुरे और सभी अच्छे हैं। किसने देखा है कि कौनसे धर्म भगवान या खुदा तक सीढ़ी लगा देते हैं? इसीलिये तीसरे अध्यायमें “श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः” आदि आधे श्लोकके बाद कहा है कि “इसलिये स्वधर्म करते-करते मर जाना ही कल्याणकारी है, दूसरेका (पर) धर्म तो भयदायक है।”

इतना ही नहीं। ठीक इस श्लोकके पूर्ववाले ३४वें श्लोकमें कहा है कि “हरेक इन्द्रियोके जो पदार्थ (विषय) होते हैं उनके साथ रागद्वेष लगे ही होते हैं, उनसे किसीका भी पिंड छूटा नहीं होता। सलिये इन रागद्वेषोंसे ही बचना चाहिये। असलमें चीजे या उनका ताल्लुक ये खुद बुरे नहीं हैं—इनसे किसीकी हानि नहीं होती। किन्तु उनमें जो

रागद्वेष होते हैं वही सब कुछ करते हैं—वही जहर है, घातक है”—
 “इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ । तयोर्न वशभागच्छेत्तौ ह्यस्य
 परिपन्थिनौ ॥” इस बातका प्रतिपादन तो पहले बहुत विस्तारके साथ
 किया गया है। यहाँ ऐसा कहनेका अभिप्राय यह है कि भले बुरेका सवाल
 उठाके जो किसी धर्म या कामको बुरा और दूसरेको अच्छा कहते हैं और
 इसीलिये आपसमें लोगोके सर भी फूटते हैं, वह तो नादान्नी है। न कोई
 भला है न बुरा। भला-बुरा तो अपना मन ही है। यही तो चीजो या
 कामोमें रागद्वेष पैदा करके जहन्नुम पहुँचाता है। इसलिये हमें इस
 भूलमें हर्गिज नहीं पड़ना होगा। गीताका यह कितना सुन्दर मन्त्र है और
 यदि हम इसपर चले तो हमारे हक्की लड़ाई कितनी जल्दी सफल हो
 जाय। ऐसा होनेपर तो मार्क्सवादके सामनेकी भारी चट्टान ही खत्म
 हो जाय और वर्गसंघर्ष निर्विधि चलने लगे।

योग और मार्क्सवाद

जिन दो बातोको कहके यह प्रकरण पूरा करनेकी इच्छा हमने जाहिर
 की थी उनमें स्वधर्मवाली यह एक बात तो हो चुकी है। अब दूसरीको
 देखना है। गीताके छठे अध्यायके ४५वे, और सातवें अध्यायके तीसरे
 एवं १९वें श्लोकोके अनुसार गीतोक्त योग प्रायः अप्राप्य है। लाखों
 करोड़ोंमें शायद ही एकाध आदमी इसमें पूरे उतरते हैं। उक्त ४५वें
 श्लोकमें तो कहा है कि “योगकी प्राप्तिके लिये यत्न करनेवाला मनुष्य
 जब इसमें सारी शक्ति लगाके पड़े तो उसके भीतरकी मैल धुलते-धुलते
 बहुत जन्म लग जाते हैं; तब कही वह पूर्ण योगी बनके परमगति प्राप्त
 करता है”—“प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी सशुद्धकिल्बिष । अनेकजन्म-
 ससिद्धस्ततो याति परा गतिम् ॥”

इसी प्रकार सातवें अध्यायके १९वें श्लोकमें भी कहा है कि “बहुत

जन्मोमें कोशिश करते-करते ज्ञान हासिल होता है, समस्त ससारमें वासुदेव बुद्धि या परमात्मज्ञान होता है। उसीके बाद ब्रह्मप्राप्ति होती है। ऐसे महात्मा लोग अत्यन्त अलभ्य हैं।” —“बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते। वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभ ॥” मगर तीसरे श्लोकमें तो और भी कठिनाईका वर्णन इस मार्गके सिलसिलेमें मिलता है। वहाँ तो कहा है कि “हजारो लाखोंमें एकाध आदमी ही योगी होनेके लिये यत्न करते हैं और ऐसे लाखोंमें बिरला ही कोई मुझे—परमात्माको—ठीक-ठीक जान पाता है”—“मनुष्याणा सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये। यततामपि सिद्धाना कश्चिन्मा वेत्ति तत्त्वत ॥”

यदि इन तीनों वचनोंको मिलाके देखें तो पता चलता है कि गीताका योग नियम तो हो सकता है नहीं। यह तो इतना कठिन है कि असंभव-प्राय है। कठोपनिषत्में इसी सम्बन्धके प्रश्नके उत्तरमें यमने नचिकेतासे कहा था कि “नचिकेता, मौतकी बात मत पूछो—जीते जी मर जानेकी बात न पूछो”—“नचिकेतो मरण माऽनुप्राप्सी” (१।१।२५)। उन-ने यह भी कह दिया था कि “इस मार्गपर चलना क्या है छुरेकी तीखी धारपर चलना समझो, जो असंभव जैसी बात है। इसीलिये जानकार लोगोंने कहा है कि यह मार्ग दुर्गम है”—“क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्ति” (१।३।१४)। हमने भी योगके सम्बन्धमें जो कुछ पहले कहा है उससे भी निस्सन्देह यही बात पक्की हो गई है।

तृतीय अध्यायके “यस्त्वात्मरतिरेव” श्लोकका बार-बार उल्लेख तो आया है। मगर इस सम्बन्धमें उसे मनन करना चाहिये। चौथे अध्यायके १६-२३ श्लोकोंको भी गौरसे पढ़ना होगा। पाँचवेंके ७-२१ श्लोक भी इस सम्बन्धमें बहुत महत्त्व रखते हैं। छठे अध्यायके ७-३२ श्लोकोंमें जितनी बातें कही गई हैं उनसे भी इस विषयपर पर्याप्त प्रकाश पड़ता है। आठवेंके ८-१६ श्लोक भी विचारणीय हैं। दूसरे अध्यायके अन्तमें जो

स्थितप्रज्ञ का, बारहवे के १३-१६ श्लोको में जो भक्तका और चौदहवें के २२-२५ श्लोकोमें जो गुणातीतका वर्णन है वह हमारी आँखें खोल देता है, ताकि इस चीजकी कठिनाईका अनुभव करे। तेरहवें के २७, २८ श्लोकोमें भी यह बात मिलती है। अन्तमें अठारहवें अध्यायके ५०-५८ श्लोकोमें भी यह बात लिखी गई है। यदि हम इन सभी वचनोका पर्यालोचन और मन्थन करते हैं तो कठोपनिषत्वाली बात अक्षरशः सत्य सिद्ध होती है और मानना पड़ जाता है कि गीताका योग असम्भवसी चीज है। फलतः वह अपवाद स्वरूप ही हो सकता है, न कि मनुष्योंके लिये नियम या सर्व-जन-सम्भव पदार्थ। सभी लोग ऐसी चीजको कमसे कम आदर्श बनाये यह भी उचित नहीं। आकाशके चाँदको जो आदर्श बनाये और उसीके पीछे अपने सभी कामोको चौपट करे वह पागलके सिवाय और कुछ नहीं। यह योग ऐसा नहीं कि उसे आदर्श बनाके हम कुछ और भी कर सकते हैं, जबतक वह प्राप्त न हो जाय।

जब इस भौतिक ससारमें गीताधर्म—योग—अपवाद ही हो सकता है, न कि नियम, तो स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि सर्वसाधारणके लिये जो चीज साध्य हो और इसीलिये जो हमारे लिये नियम जैसी सार्वजनिक वस्तु हो सके वह क्या है? उत्तरमें बेखटके कहा जा सकता है कि वह है मार्क्सवाद। बहुत लोग इस बातको नहीं समझके ही नाक भाँँ सिकोड़ते हैं। हालाँकि हमने धर्म तथा ईश्वरके सम्बन्धमें मार्क्सवादका जो विश्लेषण किया है उससे लोगोका भ्रम कमसे कम उस सम्बन्धमें तो मिट जाना ही चाहिये। मगर वह तो मार्क्सवादका एक पहलू मात्र है। असलमें तो मार्क्सवाद साम्यवाद या वर्गविहीन समाजका निर्माण ही है। मार्क्सवादका तो यही लक्ष्य माना जाता है कि इस ससारको आनन्दमय, सुखमय, स्वर्ग या वैकुण्ठ जैसा बना दिया जाय; न बीमारियाँ हो और न अकालमृत्यु हो, न कोई गरीब हो और न अमीर; सबको समानरूपसे

खाने-पीने, पढ़ने-लिखने, कला-कौशल तथा ज्ञान-विज्ञानकी सभी सुविधायें प्राप्त हो, सबसे ऊँचे दर्जेके आरामका सभीके लिये—मानवमात्रके लिये—पूरा सामान होनेपर भी अन्वेषण, विज्ञान, कला आदिके लिये पर्याप्त समय सबको प्राप्त हो, अनावृष्टि, अतिवृष्टि, पाला आदिको निर्मूल कर दिया जाय, प्रकृतिके साथ ही संघर्ष करके मौतके ऊपर भी कब्जा कर लिया जाय, आदि आदि । एक वाक्यमें “सर्वेऽपि सुखिन सन्तु सर्वे सन्तु निरामया । सर्वे भद्राणि पश्यतु मा कश्चिद् दुःखभाग्भवेत्,” पूरी तरह चरितार्थ हो जाय । यह बातें केवल मनोराज्य नहीं हैं । विज्ञानके लिये ये सभी सम्भव हैं । यदि विश्वामित्रकी नई सृष्टि मानी जाती है तो आज भी विज्ञान क्या नहीं कर सकता है ? विश्वामित्रने भी यदि किया होगा तो विज्ञानके ही बलसे ।

यह ऐसी चीज नहीं है कि मानवमात्रमें किसीके भी लिये असाध्य हो । यह भी नहीं कि इसके लिये कोई खास ढगकी या अलौकिक तैयारी चाहिये । मार्क्सने तो इसका सीधा उपाय वर्गसंघर्ष बताया है । उसीका मार्ग अबाध हो जानेपर यह सभी बातें अपने आप धीरे-धीरे हो जायेंगी । रूसने इसका नमूना पेश भी कर दिया है । वह इस मामलेमें बहुत कुछ अग्रसर हो गया है । असलमें पूँजीवादी राष्ट्रोसे घिरे होनेके कारण ही—ऐसे राष्ट्रोसे जो उसे हजम करनेपर तुले बैठे हैं—उसकी प्रगतिमें वैसी तेजी नहीं आ सकी है । यदि यह बात न होती तो वह देश आज कहाँका कहाँ जा पहुँचा होता । फिर भी उसने जो कुछ किया है वह भी कम नहीं है ।

हमने अनीश्वरवादके सम्बन्धमें मार्क्सका मत स्पष्ट करी दिया है । मगर थोड़ी देरके लिये मान भी ले कि वह धर्म-वर्मसे नाता तोड़नेको ही कहता है, तो हर्ज क्या है ? यदि ऊपर लिखी सभी बातोंकी सिद्धिके लिये—भूमिपर ही स्वर्ग लानेके लिये—यह करना भी पड़े और ईश्वरको

भी विदाई देनी हो तो क्या बुरा है ? मामूली जमीन-जायदाद, रुपये-पैसे और कारबारके लिये भी तो रोज ही धर्म और ईश्वरको धकियाते ही हैं, गर्दनियाँ देते ही हैं । कचहरियोमे, सर्वेसेट्लमेन्टके समय और खरीद-विक्रीमे तो रोज ही शालग्राम, गंगा-तुलसी, वेद, कुरान, बाइबिल उठाके झूठे कसमे खाते ही हैं । क्या इतनेपर भी धर्म और ईश्वर रही गये ? फाटका और सट्टेबाजीमे तो कोई भी जाल-फरेब बच पाता नहीं और आजकलका व्यापार तो केवल जूआ ही है । फिर भी क्या हम लोगोने धर्म और ईश्वरको भूमडलमे कही भी रख छोड़ा है ? यदि इतनेपर भी हममे कोई ऐसा कहनेकी धृष्टता करे कि वह धर्मवादी और ईश्वरवादी है तो यह परले दर्जेका धोका है, आत्मप्रवचना और लोकवचन है ।

फिर हम साफ ही क्यों न कह दे कि हम धर्म-वर्म नहीं मानते ? इसमे ईमानदारी तो है । उसमे तो यह भी नहीं है । इसका परिणाम भी सुन्दर होगा । हम धर्मके ठेकेदारोसे बाल-बाल—साफ-साफ—बच जायँगे और अपने हककी लड़ाई बेखटके अच्छी तरह चलाके श्रेणी-विहीन समाज जल्दसे जल्द स्थापित कर सकेंगे । धर्म माननेकी दशामे तो दुबिधेमे—रमखुदैयामे—रह जानेके कारण कोई काम ठीक-ठीक कर पाते नहीं । न इधरके रह जाते हैं और न उधरके । परिणाम बहुत ही बुरा होता है । इसमें यह बात न होगी । कोई रुकावट तो होगी ही नहीं । मालदार-जमींदारो-का अन्तिम ब्रह्मास्त्र तो यही है और जब यही न रहा, तो उनकी तो कमर ही टूट जायगी और जल्दी ही घडामसे गिर पडेंगे । इसलिये हमारी—शोषितो एव पीड़ितोकी—जीत शीघ्र ही होगी और अवश्य होगी । धर्म और ईश्वरके नामपर जो स्वर्ग, वैकुण्ठ या बिहिस्त मिलनेवाला बताया जाता है वह एक तो अनिश्चित है । दूसरे उसका आँखो देखा प्रमाण तो है नहीं । तीसरे वह मिलेगा भी तो मरनेके बाद । मगर इसका फल तो यहीपर प्रत्यक्ष स्वर्ग और वैकुण्ठ है । इससे तो यहीपर आनन्द-समुद्रमे गोते लगाना है ।

लेकिन यदि धर्म और ईश्वर सत्य नहीं हैं तब तो विज्ञान उनका पता नहीं ही लगा पायेगा, यह बात पक्की है और जो विज्ञानकी कसौटीपर खरा न उतरे वह तो जरूर ही नकली होगा। फिर हमें उसकी चिन्ता ही क्यों हो ? हमें तो उल्टे इसमें खुशी होनी चाहिये कि मिथ्या चीजोंसे पिंड छूटा। तब तो हमें मार्क्सवादका कृतज्ञ भी होना चाहिये कि उसने सत्यका पता लगाया और धर्म या ईश्वर जैसी मिथ्या चीजोंसे हमारा पिंड छुड़ाया। आखिर मिथ्याचार और मिथ्या पदार्थोंसे चिपटे रहना तो कोई बुद्धिमानी है नहीं। यह तो किसी भी भलेमानसका काम नहीं है और हम—धर्मवादी—लोग यह तो दावा करते ही हैं कि हम भले लोग हैं। फिर तो हृदय से धर्मवादी खुश ही होंगे कि चलो अच्छा ही हुआ और मिथ्या पदार्थोंसे पिंड छूटा। ईमानदारीका तकाजा तो यही है।

इस प्रकार इस लम्बे विवेचनने यह साफ कर दिया कि गीताधर्म और मार्क्सवादका कही भी विरोध नहीं है। वे अनेक मौलिक बातोंमें एक दूसरे के निकट पहुँच जाते हैं—मिल जाते हैं। बल्कि यो कहिये कि कई बुनियादी बातोंमें गीताधर्म मार्क्सवादका पूर्णतया पोषक है। इतना कहनेमें तो किसीको भी आनाकानी नहीं होनी चाहिये कि मार्क्सवादको गीतासे कोई आँच नहीं है—कोई भय नहीं है। मार्क्सवादसे गीताधर्मके डरने या उसे आँच लगनेका प्रश्न तो उठी नहीं सकता। ऐसा प्रश्न उठाना ही तो गीताधर्मको नीचे गिराना और उसके महत्त्वको कम करना है। वह तो इतनी मजबूत नींवपर खड़ा है, उसकी बुनियाद तो इतनी पक्की है कि वह सदा निर्भय है। उसे किसीसे भी भय नहीं है। वह इतना ऊँचा है कि उसतक कोई दुश्मन पहुँची नहीं सकता है। असलमें उसका शत्रु कोई हई नहीं। गीताधर्मका तो निष्कर्ष ही है “तुल्यो मित्रारिपक्षयो” (१४।२५), “सम शत्रौ च मित्रे च” (१२।१८) आदि-आदि।

उससे पहलेके २७वे श्लोकमें परमेश्वर भी शब्द आया है । मगर उसमें वह सफाई नहीं है जो १८वे अध्यायके उस ईश्वर शब्दमें है । वहाँ तो कुछ ऐसा मालूम होता है कि सबोसे अलग और सबोके ऊपर कोई पदार्थ है जिसे ईश्वर कहते हैं और उसकी शरण जानेसे ही उद्धार होगा । इस प्रकार जैसा आमतौरसे ईश्वरके बारेमें खयाल है ठीक उसी रूपमें वहाँ आया मालूम होता है । मगर यहाँ जो ईश्वर और परमेश्वर है वह उस रूप में उसे बताता मालूम नहीं पड़ता है । “प्रकृति पुरुष चैव” इस १९वे श्लोकसे ही शुरू करके यदि देखा जाय तो देह और जीव या प्रकृति और पुरुषका ही वर्णन इस प्रसंगमें है । उन्हींको क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ भी पहले तथा इस प्रसंग में भी कहा है । फिर २२वे श्लोकमें तो साफ ही कहा है कि इसी पुरुषको पर, परमात्मा, महेश्वर आदि भी कहते हैं जो इसी देहमें मौजूद है । आगे चलके २६वेमें उसे ही क्षेत्रज्ञ कहके २७, २८में परमेश्वर और ईश्वर कहा है । इसलिये वह सफाई यहाँ है कहाँ ? यहाँ तो जीव और ईश्वर एकही प्रतीत होते हैं । ३१वे श्लोकमें भी “परमात्माऽयमव्यय” शब्दोके द्वारा इसी पुरुषको ही अविनाशी परमात्मा कह दिया है ।

बेशक पन्द्रहवे अध्यायके १७, १८ श्लोकोंमें परमात्मा, उत्तम पुरुष, पुरुषोत्तम तथा ईश्वर शब्दोंसे ऐसे ही ईश्वरका उल्लेख आया है जो प्रकृति एवं पुरुषके ऊपर—दोनोंसे निराला और उत्तम—बताया गया है । लेकिन यहाँवाला ईश्वर शब्द मुख्य नहीं है, ऐसा लगता है । चौदहवे अध्यायके १९वे श्लोकमें पर शब्द आया है । उसीके साथ ‘मद्भाव’ शब्द है । २६ और २७ श्लोकोंमें ‘मा’ या ‘अस्मत्’ शब्द है । इससे पता लगता है कि पर शब्द भी परमात्माका वाचक है । मगर वह जीवात्मासे अलग यहाँ प्रतीत नहीं होता । हाँ, १६वे अध्यायके “असत्यम-प्रतिष्ठन्ते जगदाहुरनीश्वरम्” (८) में जो अनीश्वर शब्दके भीतर ईश्वर

है वह उसी ईश्वरका वाचक है, यद्यपि सफाईमें कुछ कमी है। आगे चौदहवें श्लोकका ईश्वर शब्द तो मालिक या शासकके ही अर्थमें आया है। हाँ, १८, १९, २० श्लोकोमें जो 'अह' और 'मा' शब्द आये हैं वह जरूर ईश्वरके मानीमें है। मन्त्रहमें अध्यायके छठे श्लोकमें 'मा' शब्द स्पष्ट ईश्वरके अर्थमें नहीं है। किन्तु जीवाभिन्न ईश्वर ही उसका आशय मालूम पड़ता है। वेशक, २७वें श्लोकमें जो 'तदर्थीय' शब्द है उसका 'तत्' शब्द ईश्वरवाचक है। लेकिन वह व्यापक अर्थमें ही आया है।

अठारहवें अध्यायके ४६वें श्लोकमें 'त' शब्द ईश्वरके ही मानीमें आया है, चाहे स्पष्टता उतनी भले ही न हो। उससे पहलेके ४३वें श्लोक का ईश्वर शब्द शासकके ही अर्थमें प्रयुक्त हुआ है। ५०-५८ श्लोकोमें ब्रह्म और अस्मत् शब्द बारबार आये हैं और ईश्वरार्थक हैं। यही बात ६५, ६६ श्लोकोके 'अह', 'मत्' आदि शब्दोंकी है। इसपर आगे विशेष बातें लिखी जायँगी। ६८वें श्लोकमें भी यही बात है। न्यारहवें अध्यायके ५-५५ श्लोकोमें 'अह', 'माम्', 'मत्', 'मे', 'मम', 'ऐश्वरम्' आदि शब्द ईश्वरवाची ही हैं। दसवेंके २-४२ श्लोकोमें भी बारबार 'अह' शब्द 'परमात्मावाची' ही है। यही हालत ९वें अध्यायकी भी है। सातवेंके २९, ३०-श्लोको में और ८वेंके शुरूके चार श्लोकोमें भी ब्रह्म, अधियज्ञ आदि शब्द ईश्वरके ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं। आगेके 'अक्षर' शब्दका भी यही मतलब है। अव्यक्त, परपुरुष आदि शब्द भी इसी मानीमें आये हैं। यहाँ 'अस्मत्' शब्दके जितने रूप हैं सभी ईश्वरके ही अर्थमें हैं। सातवें अध्यायके 'वासुदेव' तथा 'अनुत्तमागति' ईश्वरार्थ कही हैं। वहाँ 'माम्', 'अहम्' आदि बारबार आनेवाले शब्द भी उसी मानीमें आये हैं। छठे अध्यायकी भी यही बात है। पाँचवेंके १०वें श्लोकका 'ब्रह्म' शब्द और २९वें श्लोकमें 'महेश्वर' शब्द निस्सन्देह ईश्वरवाचक हैं। 'अह' या 'मा' आदि शब्द भी वैसे ही हैं। चौथे अध्यायके पहले श्लोक का 'अह' शब्द ईश्वरार्थक

गीतामें ईश्वर

है। मगर तीसरेके 'मया' और 'मे' कृष्णके ही अर्थमें आये हैं। छठेके 'अज' एवं 'ईश्वर' शब्द ईश्वरके अर्थमें आये हैं। फिर १४ श्लोकतक 'अस्मत्' शब्दका प्रयोग भी उसी मानीमें है। २३वेंका यज्ञ शब्द व्यापक अर्थमें ईश्वरको भी कहता है। उसके बादका ब्रह्मा शब्द परमात्माका ही वाचक है। ३१वेमें भी ब्रह्माका वही अर्थ है। ३५वेका 'मयि' शब्द ईश्वरार्थ है।

तीसरे अध्यायके तीसरे श्लोकमें 'मया' शब्द ईश्वरके ही अर्थमें आया है। दसवेका प्रजापति ईश्वर ही है और पन्द्रहवेका अक्षर भी वही है। ३०वेमें 'मयि' शब्द ईश्वरको ही कहता है। मगर ३१, ३२में जो 'मे' शब्द है वह कृष्णका वाचक है। जिस प्रकार अठारहवे अध्यायमें अत्यन्त सफाईके साथ ईश्वरका जिक्र अन्तमें आया है, ठीक उसके उलटा दूसरे अध्यायमें उसकी चर्चातक कही हुई नहीं। वह वहाँ कतई बेदखल कर दिया गया है ! वहाँ तो आत्मा ही परमात्मा बना बैठा है। इस प्रकार स्पष्ट रूपमें तो बहुत ही कम, लेकिन अस्पष्ट रूपमें ईश्वरका उल्लेख गीतामें पद-पदपर पाया जाता है।

इस तरह मालूम हो गया कि गीतामें ईश्वरकी किसी न किसी रूपमें सैकड़ों बारसे ज्यादा चर्चा आई है। मगर असली रूपमें हम उसे केवल १८वें अध्यायके ६१वें श्लोकमें ही साफ-साफ पाते हैं। कृष्णने खुद जो "मे" और "मेरा" आदिके रूपमें सैकड़ों बार कहा है उसमें कुछी बार अपने लिये—साकार वसुदेवपुत्रके लिये—कहा है। मगर आमतौर से अपने ईश्वरीय स्वरूपको ही लक्ष्य करके बोल गये हैं। यदि पूर्वपरका विचार करके देखा जाय तो शरीरी कृष्णमें वे बातें लागू होई नहीं सकती हैं, जिनका उल्लेख उनमें ऊपर बताये स्थानोंमें जाने कितनी बार किया है। जब चौथे अध्यायके शुरूमें ही उनमें कहा है कि मैंने यह योग पहले विवस्वान्को बताया था और विवस्वान्ने मनुको, तो यह बात शरीरी

कृष्णमें कथमपि लागू हो सकती है नहीं। उसीके आगे जब अवतारकी बातके प्रसंगमें कहा है कि मैं समय-समयपर पैदा हो जाता हूँ, तो यह भी शरीरधारीके लिये संभव नहीं। कोई नहीं मानता कि कृष्ण बार-बार जन्म लेते हैं। यो तो हर मनुष्य भी बार-बार जन्मता ही है। मगर उसे अवतार नहीं कहते। चातुर्वर्ण्यकी रचना भी कृष्णके शरीरसे नहीं होती। हालाँकि उनने कहा है कि मैं ही चातुर्वर्ण्य बनाता हूँ। सातवें अध्यायमें अपनेको अधियज्ञ कहा है। यह भी ईश्वरके ही लिये संभव है, न कि शरीरवालेके लिये। अधियज्ञका आशय आगे मालूम होगा। इसी प्रकार प्रत्येक प्रसंगके देखनेसे पता चलता है कि आत्मज्ञानके बलसे कृष्ण अपनी आत्माको परमात्मस्वरूप ही अनुभव करते थे और वैसा ही बोलते भी थे। वह उपदेशके समय आत्माका ब्रह्मके साथ तादात्म्य मानते हुए ही बातें करते थे। मालूम होता है, जरा भी नीचे नहीं उतरते थे। उसी उँचाईपर बराबर कायम रहते थे। इसीलिये तो इन उपदेशोंमें अपूर्व आकर्षणशक्ति और मोहनी है। बृहदारण्यक उपनिषदमें वामदेवके इसी प्रकारके अनुभवका उल्लेख आया है। वहाँ लिखा है कि “तद्धैतत्पश्यन्नृषिर्वामदेव प्रतिपेदेऽहं मनुरभव सूर्यश्चेति । तदिदमप्येताहि य एव वेदाह ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति” (१।४।१०)।

इसका अर्थ है यह कि “वामदेव ऋषिको जब अपनी ब्रह्मरूपताका साक्षात्कार हो गया तो उनने कहा कि ऐ, हमी तो मनु, सूर्य आदि बने। आज भी जिसे ठीक वैसा ही अनुभव अपनी ब्रह्मरूपताका हो जाय वह भी यही मानता है कि वही यह सारा मसार बन गया है।” ससार तो ईश्वरका ही रूप माना जाता है। गीतामें तो इसकी घोषणा है। इसलिये जो अपनेको ब्रह्मरूप ही मानने लगेगा वह तो यह समझेगा ही कि सारी दुनिया उसीका रूप है। कृष्णका अनुभव ऐसा ही था। इसीलिये सातवें अध्यायके ६-१२ श्लोकोमें, नव्वेके १६-१९ श्लोकोमें और दसवेंके प्रायः सभी श्लोकोमें

साथ ही और भी बात कही गई है। वहाँ तो कहते हैं कि “अर्जुन, ईश्वर तो सभी प्राणियोंके हृदयमें ही रहता है और अपनी माया(शक्ति)से लोगोको ऐसे ही घुमाता रहता है जैसे यत्र (चखीं आदि)पर चढ़े लोगोको यत्रका चलानेवाला—“ईश्वर सर्वभूताना हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । भ्राम-यन्सर्वभूतानि यत्रारूढाणि मायया” ॥

यहाँ दो बातें विचारणीय हैं। पहली है हृदयमें रहनेकी। यह कहना कि हृदय ईश्वरका घर है, कुछ ठीक नहीं जँचता है। वह जब सर्वत्र है, व्यापक है, तो हृदयमें भी रहता ही है। फिर इस कथनके मानी क्या? यदि कहा जाय कि हृदयमें विशेषरूपसे रहता है, तो भी सवाल होता है कि विशेषरूपसे रहनेका क्या अर्थ? यह तो कही नहीं सकते कि वहाँ ज्यादा रहता है और बाकी जगह कम। यह भी नहीं कि जैसे यत्रका चलानेवाला बीचमें बैठके चलाता है तैसे ही ईश्वर भी बीचकी जगह—हृदय—में बैठके सबको चलाता है। यदि इसका अर्थ यह हो कि हृदयके बलसे ही चलाता है तो यह कैसे होगा? जिस यत्रके बलसे चलाते हैं उसका चलानेवाला उससे तो अलग ही रहता है। मोटर या जहाज वगैरहके चलाने और घुमाने-फिरानेवाले यत्रसे अलग ही रहके ड्राइवर वगैरह उन्हें चलाते-घुमाते हैं। हृदयमें बैठके घुमाना कुछ जँचता भी नहीं, यदि इसका मतलब व्यावहारिक घुमाने-फिराने जैसा ही हो।

इसीलिये मानना पड़ता है कि हृदयमें रहनेका अर्थ है कि वह हृदय-ग्राह्य है। सरस और श्रद्धालु हृदय ही उसे ठाक-ठीक पकड़ सकता है। दिमाग या बुद्धिकी शक्ति हुई नहीं कि उसे पकड़ सके या अपने कब्जेमें कर सके। ईश्वर या ब्रह्म तर्क-दलीलसे जाना नहीं जा सकता, यह बात छान्दोग्योपनिषत्में भी उद्दालकने अपने पुत्र श्वेतकेतुसे कही है। वहाँ कहा है कि अक्ल बधारना और बालकी खाल खीचना छोड़के श्रद्धा करो ऐ मेरे प्यारे,—“श्रद्धत्स्व सोम्य” (६।१२।३)। और यह श्रद्धा हृदयकी

चीज है यह पहले ही कहा जा चुका है । इसलिये गीताके मतसे ईश्वर हृदयग्राह्य है । फलतः जो सहृदय नहीं वह ईश्वरको जान नहीं सकता ।

हृदयकी शक्ति

अब दूसरी बात रही लोगोके चलानेकी । सो भी ठीक ही है । जिस हृदयने भगवानको जान लिया, पकड़ लिया, कब्जेमें कर लिया वह दुनियाको चाहे जिस ओर घुमा सकता है । नरसी, नामदेव, सूर, तुलसी आदि भक्तजनोकी बातें ऐसी ही कही जाती हैं । बताया जाता है कि भीष्मने कहा कि, “आज मैं हरिसो अस्त्र गहाऊँ ।” उनमें अपने प्रेमके बलसे अपनी प्रतिज्ञा रख ली थी और कृष्णकी तुड़वा दी थी । सूरदासने कहा था कि “हिरदयसे जी जाहुगे बली बखानों तोहि” । रामकृष्णने विवेकानन्द जैसे नास्तिकको एक शब्दमें आस्तिक बना दिया । वह सच्चे हृदयकी ही शक्ति थी जिसने भगवानको पकड़ लिया था । इसलिये जिसने शुद्ध हृदयसे श्रद्धाके साथ भगवानको अपना लिया है वह दुनियाको इधरसे उधर कर सकता है ।

गीताके इस कथनमें एक बड़ी खूबी है । ससारके लोगोको हम तीन भागोंमें बाँट सकते हैं । या यो कहिये कि पहले दो भाग करके फिर एक भागके दो भाग कर देनेपर तीन भाग हो जाते हैं । आस्तिक और नास्तिक यही पहले दो भाग हैं । फिर आस्तिकके दो भाग हो जाते हैं—साकार ईश्वरवादी और निराकारवादी । इस प्रकार साकारवादी, निराकारवादी और निरीश्वरवादी ये तीन भाग हो गये । हमने देखा है कि ये तीनों ही आपसमें तर्क-दलीले करते और लड़ते रहते हैं । यह भ्रमेला इतना बड़ा और इतना पुराना है कि कुछ कहिये मत । जबसे लोगोको समझ हुई तभीसे ये तीनों मतवाद चल पड़े । इनपर सैकड़ों पोथे लिखे जा चुके हैं ।

मगर गीता इन तीनोंपर तर्क खाती और हँसती है। उसने जो ईश्वरको हृदयकी चीज बनाके बुद्धिके दायरेसे उसे अलग कर दिया है, उसके चलते ये सभी भगडों बेकार मालूम होते हैं और गीताकी नजरोंमें ये भगडनेवाले सिर्फ भटके हुए सिद्ध हो जाते हैं। इन भगडोंकी गुजाइश तो बुद्धिके ही क्षेत्रमें है न ? इसीलिये जहाँ हृदय आया कि इन्हें बेदखल कर देता है, कान पकड़के हटा देता है। क्यों ? इसीलिये कि यदि ईश्वर है तो वह तो यह नहीं देखने जाता है कि किसके ऊपर आस्तिक या नास्तिककी छाप (label) लगी है, या साकारवादी और निराकारवादीकी छाप। वह तो हृदयको देखता है। वह यही देखता है कि उसे सच्चाईसे ठीक-ठीक याद कौन करता है।

आस्तिक-नास्तिकका भेद

जब इस प्रकार देखते हैं तो पता लगता है कि साकारवादी और निराकारवादी तो याद करते ही हैं। मगर निरीश्वरवादी भी उनसे कम ईश्वरको याद नहीं करते। यदि भक्तिका अर्थ यह याद ही है तो फिर नास्तिक भी क्यों न भक्त माने जायें ? बेशक, प्रेमी याद करता है और खूब ही याद करता है, यदि सच्चा प्रेमी है। मगर पक्का शत्रु तो उससे भी ज्यादा याद करता है। प्रेमी तो शायद नींदकी दशामें ऐसा न भी करे। मगर शत्रु तो अपने शत्रुके सपने देखा करता है, बशर्ते कि सच्चा और पक्का शत्रु हो। इसीलिये मानना ही होगा कि ईश्वरका सच्चा शत्रु भक्तोंसे नीचे दर्जेका हो नहीं सकता, यदि ऊँचे दर्जेका न भी माना जाय। पहले जो कहा है कि धर्म तो व्यक्तिगत और अपने समझके ही अनुसार ईमानदारीसे करनेकी चीज है, उससे भी यही बात सिद्ध हो जाती है। यदि हमें ईमानदारीसे यही प्रतीत हो कि ईश्वर हई नहीं और हम तदनुसार ही अमल करें, तो फिर पतनकी गुजाइश रही कहाँ जाती है ?

इसीलिये प्रौढ नैयायिक उदयनाचार्यने ईश्वर-सिद्धिके ही लिये बनाये अपने ग्रंथ “न्यायकुसुमाञ्जलि”को पूरा करके उपसंहारमें यही लिखा है। वे साफ ही सच्चे और ईमानदार नास्तिकोंके लिए वही स्थान चाहते हैं जो सच्चे आस्तिकोंको मिले। उनने प्रार्थनाके रूपमें अपने भगवानसे यही बात बहुत सुन्दर ढंगसे यो कही है—“इत्येव श्रुतिनीति सप्तवज्रैर्भूयोभिराक्षालिते, येषा नास्पदमादधासि हृदये ते शैलसाराशया । किन्तु प्रस्तुतविप्रतीप विधयोऽप्युच्चैर्भवच्चिन्तका , काले कारुणिक त्वयैव कृपया ते भावनीया नरा ।” इसका आशय यह है कि “कृपासागर, इस प्रकार वेद, न्याय, तर्क आदिके रूपमें हमने भरनेका जल इस ग्रंथमें प्रस्तुत किया है और उससे उन नास्तिकोंके मलिन हृदयोंको अच्छी तरह धो दिया भी है, ताकि वे आपके निवास योग्य बन जायें। लेकिन यदि इतनेपर भी आपको वहाँ स्थान न मिले, तो हम यही कहेंगे कि वे हृदय इस्पात या वज्रके हैं। लेकिन यह याद रहे कि प्रचंड शत्रुके रूपमें वे भी तो आपको पूरी तौरसे आखिर याद करते ही हैं। इसलिये उचित तो यही है कि समय आनेपर आप उन्हें भी भक्तोंकी ही तरह सतुष्ट करें।” कितना ऊँचा खयाल है ! कितनी ऊँची भावना है ! गीता इसी खयाल और इसी भावनाका प्रसार चाहती है।

दैव तथा आसुर सम्पत्ति

अच्छा, अब जरा ईश्वरकी सत्ताको स्वीकार करनेका परिणाम क्या होता है, क्या होना चाहिये, इसपर भी गीताकी दृष्टि देखे। गीताके सोलहवें अध्यायके शुरूवाले छे श्लोकोंमें दैवी तथा आसुरी सम्पत्तियोंका संक्षेपमें वर्णन कर दिया है। इन दोनोंका तात्पर्य मनुष्यके ऐसे गुणों और आचरणोंसे है जिनसे समाजका हिताहित, भला-बुरा होता है। कल्याणकारी और मंगलमय गुणों एवं आचरणोंको दैवी सम्पत्ति और

विपरीतोको आसुरी सम्पत्ति कहा है। पाँचवें श्लोकमें यही बात साफ कह दी है कि दैवी सम्पत्ति मुक्तिसम्पादक और कल्याणकारी है, जब कि आसुरी सभी बन्धनों और सकटोंको पैदा करती है। साथ ही यह भी कहा है कि अर्जुनके लिये चिन्ताकी तो कोई बात हुई नहीं। क्योंकि वह तो दैवी सम्पत्तिवाला है। इसके बाद छठे श्लोकके उत्तरार्द्धमें कहा है कि अवतक तो दैव सम्पत्तिका ही विस्तृत विवेचन किया गया है। मगर आसुरी तो छूटी ही है। इसलिये उसे भी जरा खोलके बता दें तो ठीक हो। फिर सातवेंसे लेकर अध्यायके अन्ततकके शेष १८ श्लोकोंमें यही बात लिखी गई है। बेशक, अन्तके २२-२४ श्लोकोंमें निषेधके रूपमें ही यह बात कही गई है। शेष श्लोकोंमें तो साफ-साफ निरूपण हो है।

यहाँ जो यह कहा गया है कि अवतक तो विस्तारके साथ दैव सम्पत्तिका हो वर्णन आया है, उससे साफ हो जाता है कि गीताके शुरूसे लेकर सोलहवें अध्यायके कुछ श्लोकोतक मुख्यतः वही बात कही गई है। यह तो निर्विवाद है कि पहले अध्यायमें खुलके समाज-संहारकी कडीसे कडी निन्दा की गई है। दूसरेमें भी जो अर्जुनको यह कहा गया है कि लोग तुम्हें गालियाँ देंगे और तुमपर थूकेगे वह भी सामाजिक दृष्टिसे ही तो है। तीसरे अध्यायमें तो समाज रक्षार्थ यज्ञका विस्तार ही बताया गया है और कहा गया है कि समाजके लिये उसे मूलभूत मानना चाहिये। इसी प्रकार चौथेके “नाय लोकोऽस्त्ययज्ञस्य” (३१) आदिके द्वारा तथा छठेके “आत्मौपम्येन सर्वत्र सम पश्यति” (३२)के जरिये लोक-कल्याणकारी भावनाओं एव आचरणोंका ही महत्त्व दिखाया है। सातवेंसे लेकर पन्द्रहवें अध्यायतक यही बात जगह-जगह किसी न किसी रूपमें बराबर पाई जाती है। इसलिये स्पष्ट है कि समाजके कल्याणसे ही गीताका मतलब है। यो तो योगका जो स्वरूप पहले बताया जा चुका है वह समाजके कल्याणकी ही चीज है। दसवें अध्यायके अन्तके ४१वें श्लोकमें

दैव तथा आसुर सम्पत्ति

तो साफ ही कह दिया है कि ससारमे जोई चमत्कारवाली गुणयुक्त चीज है वह भगवानका ही रूप है, उसीका अंश है। इससे तो स्पष्ट है कि गीता-की दृष्टिमे भगवानका मतलब ही है जगन्मगलकर्त्तासि। गीता वैसे भगवानको कहाँ देखती और मानती है जो केवल स्वर्ग और नर्कमे भेजनेका इन्तजाम करता हो, या मुक्ति देता हो ? गीताने तो ऐसे भगवानका खयाल ही नहीं किया है।

यही बात सोलहवें अध्यायके ७-२४ श्लोकोसे भी सिद्ध होती है। आमतौरसे यही होता है, यही बात देखी जाती है कि जो कुकर्माँको करता हुआ ईश्वरकी सत्तामे विश्वास नहीं करता हो उसकी निन्दा या उसके खडन-मडनका जब प्रसंग आये तो इसी बातसे शुरू करते हैं कि देखिये न, यह तो ईश्वरको ही नहीं मानता है और साफ ही कहता है कि इस सृष्टि की उत्पत्ति या इसके कामके संचालनके लिये उसकी जरूरत हुई नहीं ! फिर और लोगोकी इसे क्या पर्वा होगी ? उनके हितोको क्यो न पाँव तले रँदिगा ? आदि आदि। ठीक भी यही प्रतीत होता है और स्वाभाविक भी। भगवान तो लोगोके लिये सबसे बड़ी चीज है और जो उसे ही नहीं मानता वह बाकीको क्यो मानने लगा ? लोगोका गुस्सा भी यदि उसपर उतरेगा तो यही कहके कि जब यह शालग्रामको ही भून देता है तो इसे बैगन भूननेमे क्या देर ? अन्तमे भी सब कुछ लानत-मलामतके बाद यही कहेंगे कि इसकी ऐसी हिम्मत कि भगवान तकको भी इनकार कर जाये ?

मगर गीतामें कुछ और ही देखते हैं। वहाँ तो असुरोका लक्षण बताते हुए पूरे सातवें श्लोकमे ईश्वरका नाम ही नहीं आया है। आसुर-सम्पत्ति-वाले इस ससारके मूलमे ईश्वरको नहीं मानते यह बात सिर्फ आठवें श्लोकके पूर्वार्द्धके अन्तमे यो पाई जाती है कि देखो न, ये लोग ससारके मूलमे उसे नहीं मानते—“जगदाहुरनीश्वरम्”। इसके पहले सातवें मे

तो यही कहा है कि “असुर लोग तो क्या करे क्या न करे यह—कर्त्तव्या-कर्त्तव्य—जानते ही नहीं, उनमें पवित्रता भी नहीं होती और न उनका आचरण ही ठीक होता है। सत्यका तो उनमें नाम भी नहीं होता”—“प्रवृत्ति च निवृत्ति च जना न विदुरासुरा । न शौच नापिचाचारो न सत्य तेषु विद्यते ।” आठवेंके शुरूमें भी कहा है कि “वे जगत्को बेबुनियाद और इसीलिये निष्प्रयोजन मानते हैं”—“असत्यमप्रतिष्ठन्ते जगदाहु ।” और जब ऐसी बात है तो फिर ईश्वरकी क्या जरूरत ? वह तो तभी होती जब यह ससार किसी खास मकसद या उद्देश्यको लेकर बनाया गया होता—बना होता। इसीलिये वे कहते हैं कि ईश्वरकी कोई जरूरत हुई नहीं।

समाजका कल्याण

इस प्रकार हम देखते हैं कि अनीश्वरवाद या नास्तिकताको पीछे धकेल दिया गया है। उसे वह महत्त्व नहीं मिला है जो आमतौरसे दिया जाता है। गीताने तो महत्त्व दिया है उन्हीं चीजोंको जिनसे ससारके उत्थान-पतनका—इसकी उन्नति-अवनतिका—गहरा सम्बन्ध है। भले-बुरेकी पहचान होना, कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यकी जानकारी, उत्तम आचरण, बाहर-भीतर पवित्रता और सच्चा व्यवहार—यही चीजें तो समाजकी बुनियाद हैं। इनके बिना न तो हमी एक मिनट टिक सकते और न यह समाज ही चल सकता है। ईश्वरको आप मानिये, या मत मानिये। मगर ये चीजें मानिये खामखा। आपका अमल अगर इन्हींके अनुसार हो तो हमें आपके अनीश्वरवादसे—आपकी नास्तिकतासे—कोई मतलब नहीं, उसकी पर्वा हम नहीं करते। हम जानते हैं कि उसका जहरीला डक खत्म हो गया है। फलतः वह कुछ बिगाड़ नहीं सकती। आप तो पिंजड़ेमें बन्द पक्षी हो गये हैं इन्हीं बातोंके करते। इसलिये समाजकी ही गीत गायेंगे। न तो स्वच्छन्द उड़ान ही मार सकते और न मनचाही

डालपर बैठके स्वतंत्र गीत ही गा सकेंगे । यही है गीताका इस सम्बन्धमे वक्तव्य, यही है उसका कहना ।

मगर जिनमे यही चीजे नहीं है—जो असुर है—जो देव नहीं है उनका क्या कहना ? वे ईश्वरको क्यों मानने लगे ? यह परस्पर विरोधी बातें जो हैं । यह होई नहीं सकता कि सदाचार और कर्तव्यपरायणता न रहे तथा बाहर-भीतर एक समान ही सच्चा व्यवहार भी न रहे; मगर ईश्वरवादी बने रहे । गीताकी नजरोंमे ये दोनों बातें एक जगह हो नहीं सकती हैं । बेशक, आज तो धर्म और ईश्वरकी ठेकेदारी लिये फिरनेवाले ऐसे लोगोकी ही भरमार है जिनमे ये बातें जरा भी पाई नहीं जाती हैं । एक ओर देखिये तो कठीमाला, जटा, टीका-चन्दन, दड-कमडल और क्या क्या नहीं है । सभीके सभी धर्मवाले ट्रेडमार्क पाये जाते हैं । मगर दूसरी ओर ऐसे लोगोमे न तो कर्तव्य-अकर्तव्यका ज्ञान है, न तदनुकूल आचरण है, न बाहर-भीतर सर्वत्र होनेवाली पवित्रताही है और न सच्चाई तथा ईमानदारी ही । आज तो यही बात धार्मिक ससारमे सर्वत्र ही पाई जाती है । सब जगह इसीकी छूट है । कोई पूछनेवाला ही नहीं कि यह क्या अन्धेरखाता है । जिस हृदयमे भगवान बसे वह कितना पवित्र और कितना उदार होगा ! उसकी गभीरता और उच्चता कैसी होगी ! वह विश्वप्रेमसे कितना ओतप्रोत होगा ! आखिर ईश्वर तो प्रेममय, सत्य, शुद्ध, आनन्दरूप और निर्विकार है न ? और वही हमारे हृदयमे बसता भी है । फिर भी यह गन्दगी और बदबू ? कस्तूरी जहाँ हो वहाँ उसकी सुगन्ध न फैले, यह क्या बात ? और ईश्वरकी गन्ध तो भौतिक कस्तूरीके गन्धसे लाख गुना तेज है । फिर हमारे दिलोंमें, जहाँ वही मौजूद है, सत्य, प्रेम, दया, पवित्रता, सदाचार और आनन्द क्यों नहीं पाया जाता ? इन चीजोंका स्रोत उमड़ क्यों नहीं पड़ता ?

कहनेके लिये तो लोग कहेंगे कि हम धर्मात्मा हैं, ईश्वरवादी हैं । मगर हैं ये लोग दरअसल पापात्मा और अनीश्वरवादी । नास्तिक लोग तो जवानसे ही ईश्वरकी सत्ता इनकार करते हैं । मगर ये भलेमानस तो अमली तौरपर उसे जहन्नुम पहुँचाते हैं । हम तो महान्से महान् नास्तिकोको जानते हैं जो अनीश्वरवादी तो थे, मगर जिनका आचरण इतना ऊँचा और लोकहितकारी था कि बड़े-बड़े पादरी, पंडित और धर्म-वादी दातो तले उँगली दबाते थे । हिम्मत नहीं होती थी कि उनके विरुद्ध कोई चूँ भी करे, उँगली उठाये । मार्क्सवाद वैसे नास्तिकोको ही चाहता है जिनके कामसे आस्तिक लोग भी शर्मिन्दा हो जायँ । वह बेशक उन धर्मात्माओसे अपना और समाजका पिंड खामखा छुड़ाना चाहता है जो व्यवहारमें ठीक उलटा चलते हैं । हमें तो अमल चाहिये, काम चाहिये, न कि जवानी हिसाब और जमाखर्च । हम तो “कह-सुनाऊँ” नहीं चाहते, किन्तु “कर-दिखाऊँ” चाहते हैं ।

यदि गीताके सोलहवें अध्यायके ६-१८ श्लोकोपर गौर करें तो हमें पता चल जायगा कि जो धर्मके ठेकेदार आज जनताके हककी लड़ाईका विरोध करते फिरते हैं और इस मामलेमें धर्म और ईश्वरका ही सहारा लेते हैं उन्हींका चित्र वहाँ खींचा गया है । यह चित्र ऐसा है कि देखते ही बनता है । इसमें शक नहीं कि ६-१४ श्लोकोसे तो यह साफ पता नहीं चलता कि धर्मके ठेकेदारोका ही यह चित्रण है । मगर पन्द्रहवेंके “यक्ष्ये दास्यामि” पदोसे, जिनका अर्थ है कि “यज्ञ करेंगे और दान देंगे” तथा “यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम्” (१७)से तो यह बात बिल्कुल ही साफ हो जाती है । जहाँ पहले वचनोमें सिर्फ यज्ञ करने और दान देनेकी बात है तहाँ आखिरवाले तो साफ ही कहते हैं कि—“वे लोग दिखावटी यज्ञ स्थापित आदिके लिये ही करते हैं । यज्ञोके विधि-विधानसे तो उन्हें कोई मतलब होता ही नहीं ।” यह “अविधिपूर्वकम्” शब्द दूसरे

मानीमें आई नहीं सकता है। यह इसीलिये धर्मके ठेकेदारोकी नकाब उतार फेकता है, इसमे शक नहीं।

उनका चित्र खडा करना शुरू ही किया है यह कहते हुए कि "ससारके तो वे शत्रु ही होते हैं। फलत उसे चौपट करनेके बडेसे बडे उग्र काम कर डालनेकी ताकत रखते हैं"—"प्रभवन्त्युग्रकर्माणि क्षयाय जगतो-ऽहिता ।" ससारसे तात्पर्य यहाँ समाजसे ही है। वहाँ बताया गया है कि उनका तो काम ही है समाजको तहस-नहस करना। ऐसा करते हुए वे खुद भी चौपट हो जाते हैं। क्योंकि समाजसे बाहर तो जा सकते नहीं। उनकी वासनाये तथा आकाक्षायें इतनी ज्यादा और बडी होती हैं कि उनकी पूर्ति हो सकती नहीं। उनका ठाटबाट और ढोंग इतना ज्यादा होता है, गरूर इस कदर होता है और प्रभुत्व, प्रभाव या शक्तिका नशा ऐसा होता है कि कुछ पूछिये मत। जिद्दमें ही पडके अटसट कर बैठते हैं। उन्हें पवित्रताका तो कोई खयाल रहता ही नहीं। दुनिया भरकी फिक्र उन्हीके माथे सवार रहती है, ऐसा मालूम होता है। खूब चीजे प्राप्त करो और खाओ, पिओ, मौज करो, यही उनका महामंत्र होता है। जाने कितनी उमीदे उन्हे होती है। काम और क्रोध यही दो उनके पक्के और सदाके साथी होते हैं। विषयवासनाकी तृप्ति और शान बढ़ानेके लिये वे हजार जुल्म और अत्याचार कर डालते हैं। बराबर यही सोचते रहते हैं कि अमुक काम तो हमने कर लिया, अब तो सिर्फ फलाँ फलाँ बाकी है। इतनी सम्पत्ति तो मिल चुकी ही है। मगर अभी तो कितनी ही गुनी हासिल करेगे। बहुत दुश्मनोको खत्म कर डाला है। बचे हुओको भी न छोड़ेगे। हमी सबसे बडे हैं, महलोमे रहते हैं, जो चाहते हैं करके ही छोडते हैं। हमसे बडा ताकतवर है कौन? सुखी भी तो हमी हैं। न तो हमसे बढके कोई धनी है और न सगी-साथियोवाला ही। हमारे मुकाबिलेमे कौन खडा हो सकता है? वे दिनरात खुद अपने

ही मुँहसे अपनी बड़ाई करते रहते हैं। रुपये-पैसे, गरूर और नशाकी गर्मीमें ही चूर रहते हैं। यज्ञ और दान तो वे केवल दिखाने और ठगनेके ही लिये करते हैं। उनमें अहंकार इतना ज्यादा होता है कि मत कहिये। वे आत्मा-परमात्माको तो समझने भी नहीं कि क्या चीज है—उनके नामसे ही उन्हें नफरत होती है। नतीजा यह होता है कि उनका पतन होता ही जाता है। ऊपर तो वे उठ सकते नहीं। दूसरे, तीसरे आदि जन्मोंमें भी अधिकाधिक नीचे गिरते ही जाते हैं। ईश्वर या आत्मातक उनकी पहुँच कभी होती ही नहीं।”

इसी रूपमें असुरों या धर्मध्वजियोंका चित्र गीताने टीका है। १८वे और २०वे श्लोकमें एक बार फिर परमात्माका उल्लेख यद्यपि किया है। मगर वह है आत्माके रूपमें ही। चाहे ईश्वरके रूपमें भी मानें, तो भी जो कुछ उसके साथ-साथ कहा गया है उससे स्पष्ट है कि ऊपर लिखे आसुरी व्यवहारों और आचरणोंके करते ही उनकी परमात्मातक पहुँच हो पाती नहीं। इससे भी यही सिद्ध हो जाता है कि असल चीज आचरण ही है। २१, २२ श्लोकोंमें तो खुलके कही दिया है—और यह बात उपसंहारकी है—कि “नर्क या पतनके तीन ही रास्ते हैं जिन्हें काम, क्रोध और लोभ कहते हैं। ये तीनों आत्माको भी चौपट कर देते हैं। इसलिये इनसे अपना पिंड छुड़ाना जरूरी है। जहन्नुममें ले जानेवाले इन तीनोंसे पल्ला छूटनेपर ही कल्याणकारी रास्ता सूझता और सदाचरण होता है। फिर तो हर तरहसे मौज ही मौज समझिये”—“त्रिविध नर-नरकस्येद द्वार नाशनमात्मन । काम क्रोधस्तथालोभस्तस्मादेतत्त्रय त्यजेत् ॥ एतैर्विमुक्त कीन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नर । आचरत्यात्मन श्रेय-स्ततो याति परा गतिम् ॥” आखिरमें कार्य-अकार्य या कर्तव्य-अकर्तव्यके जानने और तदनुसार ही काम करनेका आदेश देके यह अध्याय पूरा किया गया है।

इसीलिये गीताने न तो धर्मकी श्रेणियाँ बताके मुख्य, अमुख्य या प्रधान और गौण धर्म जैसा उसका विभाग ही किया है और न कोई दूसरी ही तरकीब निकाली है। गीताकी नजरोंमें तो धर्म और कर्म या क्रिया (अमल या काम) एक ही चीज है। जिसे हम अंग्रेजीमें ऐक्शन (action) कहते हैं उसमें और धर्ममें जरा भी फर्क गीता नहीं मानती। इसका मोटा दृष्टान्त ले सकते हैं। हिन्दू लोग चार वर्णोंको मानते हुए उनके पृथक्-पृथक् धर्म मानते हैं। उनके सिद्धान्तमें वर्णधर्म एक खास चीज है। मगर चौथे अध्यायके १२, १३ श्लोकोंकी अजीब बात है। १३वेंमें तो वर्णधर्मोंकी ही बात है। फिर भी कृष्ण कहते हैं कि “हमने चारों वर्णोंकी रचना कर्मोंके विभागके ही मुताबिक की है और ये कर्म गुणोंके अनुसार बने स्वभावोंके अनुकूल अलग-अलग होते हैं”,—“चातुर्वर्ण्य मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।” यहाँ धर्मकी जगह कर्म ही कहा गया है। १२वें श्लोकमें भी कहा है कि “मर्त्यलोकमें कर्मोंकी सिद्धि जल्द होती है। इसीलिये यहाँ उसी सिद्धि (इष्टसिद्धि)के लिये देवताओंका यज्ञ किया करते हैं”—“काक्षन्त कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवताः। क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा।” यहाँ यज्ञको कर्म कहा है, न कि धर्म; हालाँकि यह तो पक्का धर्म है। धर्मोंकी सिद्धि न कहके कर्मोंकी सिद्धि कहनेका भी यही मतलब है कि धर्म और कर्म एक ही चीज है और गीता इन दोनोंमें कोई भेद नहीं रखती।

इसी प्रकार १८वें अध्यायके ४१-४४ श्लोकोंमें भी चारों वर्णों के ही धर्मोंकी बात आई है। ४५, ४६ श्लोकोंमें भी उसी सम्बन्धमें यह बताया गया है कि उन धर्मोंके द्वारा ही भगवानकी पूजा कैसे हो सकती है और इष्टसिद्धि क्योंकर होती है। चारों वर्णोंके कुछ चुने-चुनाये धर्मोंको गिनाया भी गया है, जो पक्के और स्वाभाविक माने जाते हैं। साराश यह कि ये छे श्लोक वर्णोंके धर्मोंको जितनी सफाईके साथ कहते हैं उतनी

रहते हैं। भगवानकी रजिशका भी सबसे बड़ा खतरा इस बातमें बना रहता है। इसीलिये स्वभावतः उनकी पाबन्दी ठीक-ठीक की जाती है—कमसे कम पाबन्दीकी कोशिश तो जरूर होती है।

लेकिन बाकी कामोंमें ? उनमें तो कोई डर-भय उस तरहका नहीं होता। हाँ, लोक-लाज या कानून-वानूनका डर जरूर रहता है। मगर लोगोसे छिप-छिपाके और कानूनी फन्दे से बच-बचाके भी काम किये जा सकते हैं, किये जाते हैं। कानूनकी आँखमें धूल डालना चतुर खिलाडियोके लिये बायें हाथका खेल है। वे तो कानूनको बराबर चराते फिरते हैं। इसलिये उन्हें स्वतंत्रता तो करीब-करीब रहती ही है। क्योंकि भगवान तो यहाँ दखल देता नहीं और न धर्मराज या यमराज ही। यह तो धर्मसे बाहरकी चीजें हैं, जहाँ उनका अधिकार नहीं। यदि थोड़ा-बहुत मानते भी हैं कि वह दखल देगे तो भी यह बात अघूरी ही रह जाती है। क्योंकि सन्ध्या, नमाजकी तरह सच बोलने या शराब न पीनेकी बात नहीं है। यदि ये चीजें धर्ममें किसी प्रकार आ भी जायें तो भी इनका स्थान गौण है, मुख्य नहीं। देखते ही हैं कि सन्ध्या, नमाज वगैरहकी पाबन्दीमें जो सख्ती पाई जाती है वह सच बोलने और सूद न लेने या शराब न पीनेमें हर्गिज नहीं है। बड़े-बड़े धर्माधिकारी भी बड़े-बड़े कारबारो और जमींदारियोके चलानेवाले होते हैं, जहाँ झूठ बोलने और जाल-फरेबके बिना काम चलता ही नहीं। मैनेजर, प्रबन्धक और कारपर्दाज वगैरहके जरिये वह काम करवाके अपने पिंडको बचानेकी बात केवल अपने आपको धोका देना है—आत्मप्रवचना है। जब कारबार उनका है, जमींदारी उनकी है तो उसके मुतल्लिक होनेवाले झूठ और जाल-फरेबकी जवाबदेही उन्हीपर होगी ही। यह डूबके पानी पीना और खुदासे चोरी करना ठीक नहीं। यदि कारबार और जमींदारीके फायदेके लिये वह झूठ और जाल न हो तो बात दूसरी है। मगर यहाँ तो उन्हीके चलानेके ही लिये ऐसा किया जाता है।

इसीलिये गीताने न तो धर्मकी श्रेणियाँ बताके मुख्य, अमुख्य या प्रधान और गौण धर्म जैसा उसका विभाग ही किया है और न कोई दूसरी ही तरकीब निकाली है। गीताकी नजरोंमें तो धर्म और कर्म या क्रिया (अमल या काम) एक ही चीज है। जिसे हम अंग्रेजीमें ऐक्शन (action) कहते हैं उसमें और धर्ममें जरा भी फर्क गीता नहीं मानती। इसका मोटा दृष्टान्त ले सकते हैं। हिन्दू लोग चार वर्णोंको मानते हुए उनके पृथक्-पृथक् धर्म मानते हैं। उनके सिद्धान्तमें वर्णधर्म एक खास चीज है। मगर चौथे अध्यायके १२, १३ श्लोकोंकी अजीब बात है। १३वेंमें तो वर्णधर्मोंकी ही बात है। फिर भी कृष्ण कहते हैं कि “हमने चारों वर्णोंकी रचना कर्मोंके विभागके ही मुताबिक की है और ये कर्म गुणोंके अनुसार बने स्वभावोंके अनुकूल अलग-अलग होते हैं”,—“चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।” यहाँ धर्मकी जगह कर्म ही कहा गया है। १२वें श्लोकमें भी कहा है कि “मर्त्यलोकमें कर्मोंकी सिद्धि जल्द होती है। इसीलिये यहाँ उसी सिद्धि (इष्टसिद्धि)के लिये देवताओंका यज्ञ किया करते हैं”—“काक्षन्त कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवताः। क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा।” यहाँ यज्ञको कर्म कहा है, न कि धर्म; हालाँकि यह तो पक्का धर्म है। धर्मोंकी सिद्धि न कहके कर्मोंकी सिद्धि कहनेका भी यही मतलब है कि धर्म और कर्म एक ही चीज है और गीता इन दोनोंमें कोई भेद नहीं रखती।

इसी प्रकार १८वें अध्यायके ४१-४४ श्लोकोंमें भी चारों वर्णोंके ही धर्मोंकी बात आई है। ४५, ४६ श्लोकोंमें भी उसी सम्बन्धमें यह बताया गया है कि उन धर्मोंके द्वारा ही भगवानकी पूजा कैसे हो सकती है और इष्टसिद्धि क्योंकर होती है। चारों वर्णोंके कुछ चुने-चुनाये धर्मोंको गिनाया भी गया है, जो पक्के और स्वाभाविक माने जाते हैं। सारांश यह कि ये छे श्लोक वर्णोंके धर्मोंको जितनी सफाईके साथ कहते हैं उतनी

सफाई शायद ही कही मिलेगी। मगर एक बार भी उनमें धर्म शब्द नहीं आया है। खूबी तो यह कि उन्हींमें कर्म शब्द पूरे आठ बार आया है। धर्मके बारेमें जिनका बड़ा जोर है उन्हें इस बातसे काफी बक्का लग सकता है कि जहाँ धर्म शब्दका बार-बार आना निहायत जरूरी था वहाँ उसे गीता भूलसी गई। और अगर ऐसे ही अवसरपर धर्मकी बात नहीं आती है, किन्तु उसकी जगह कर्म कहके ही सन्तोष किया जाता है, तो फिर यह कहनेकी गुजाइश रही जाती कहाँ है कि धर्म और कर्म दो चीजे हैं ?

जो लोग फिर भी हठ करते रहे और ऐसा कहनेका साहस करे कि यद्यपि सभी धर्म तो कर्म ही होते हैं, तथापि सभी कर्म कदापि धर्म हो नहीं सकते, इसीलिये धर्मकी जगह कर्म कहके काम चलाया जा सकता है और यही बात यहाँ पाई जाती है, उनके लिये कोई भी समझदारीकी बात क्या कही जाय ? योही कभी-कभी धर्मका नाम ले लेना और हर विशेष अवसरपर बारबार कर्मका ही जिक्र करना, जबकि धर्मका उल्लेख ज्यादा मौजू और उचित होता, क्या यह बात नहीं बताता कि गीता इस झमेलेसे हजार कोस दूर है ? यदि धर्मका नाम कही-कही आ गया भी है तो योही, न कि किसी खास अभिप्रायसे, यही कथन ज्यादा युक्तियुक्त प्रतीत होता है। यह ठीक है कि एकाध जगह धर्म शब्दसे ही काम निकलता देख और कर्म कहनेमें दिक्कत या कठिनाई समझके गीताने धर्म-शास्त्रोंके अर्थमें ही धर्म शब्द कहा है। मगर वह ज्योंका त्यों बोल दिया गया है, न कि प्रतिपादन किया गया है कि धर्म खास चीज है। जैसा कि “स्वधर्ममपि चावेक्ष्य” (२।३१) में पाया जाता है। और जब दूसरे अध्यायमें योगका सिद्धान्त एव स्वरूप बताते समय, तीसरे अध्यायमें यज्ञकी महत्ता दिखाते वक्त, चौथेमें यज्ञका विस्तार एव विवरण बताते समय और अठारहवेंमें अपने-अपने (स्व) धर्मोंके रूपमें ही कैसे भगवत्पजा होती है यह

सिद्ध करते समय भी सिर्फ कर्मकी ही चर्चा आती है, न कि धर्मकी एक बार भी, तो गीतामे प्रतिपादन किसका माना जाय ? वहाँ रहस्य और सिद्धान्त किसके सम्बन्धका बताया गया माना जाय ? धर्मका या कर्मका ? अगर कर्मका, क्योंकि धर्मका कहनेकी तो कोई भी गुजाइश हई नहीं, तो फिर अन्ततोगत्वा यही बात रही कि गीताने धर्म और कर्ममें कोई भी अन्तर नहीं किया है । उसने कर्मके ही दार्शनिक विवेचनसे सन्तोष करके दिखा दिया है कि असली चीज कर्म ही है ।

एक बात और भी है । गीताने बारबार कहा है कि कर्मोंसे ही बन्धन होता है और उसीसे छुटकारा मिलनेको मुक्ति कहते हैं । अर्जुनने इसी बन्धनके डरसे ही तो आगा-पीछा किया था । यदि दूसरे अध्यायके ३८वें श्लोकसे शुरू करके देखे तो प्रायः हरेक अध्यायमे बारबार कर्मकी इस ताकतका और उससे छुटकारा पानेकी हिकमतका जिक्र मिलेगा । चाहे उस हिकमतको योग कहे, निर्लेपता कहें, अनासक्ति कहे, समत्व बुद्धि कहें, या इन सबोको मिलाके कहे, यह बात दूसरी है । मगर यह तो पक्की चीज है कि बारबार यही बात शुरूसे अन्ततक आई है । अर्जुनकी धारणा कुछ ऐसी थी कि धर्म उन कामोको ही कहते हैं जिनमें कोई भी बुराई न हो, जिनसे स्वजन-वध आदि सभव न हो, जैसा ध्यान, समाधि, पूजा आदि । उसका यह भी खयाल था कि जिसके करते बुराई हो, हत्या हो या इसी तरहकी और बात हो वह धर्म माना जानेपर भी वस्तुगत्या अधर्म—धर्म विरोधी—ही है । युद्धसे विरक्त होने और लम्बी-चौड़ी दलीले पेश करनेका उसका यही मतलब था । दूसरा मतलब हो भी क्या सकता था ? इसका उत्तर भी कृष्ण ने साफ ही दे दिया कि “सहज कर्म कान्तेय सदोषमपि न त्यजेत् । सर्वाभ्यां हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता ” (१८।४८), “श्रेयान्स्वधर्मो विगुण ” (३।३५, १८।४७),—“बुराई-भलाई तो सर्वत्र मिली हुई है । ऐसा काम हो नहीं सकता जिसमें बुराई

न हो या भलाई न हो। इसलिये बुराईवाला होनेपर भी स्वधर्म ही ठीक है। उसीको करना चाहिये।” गीतामें जो धर्म, अधर्म शब्द कही-कही आ गये हैं वह अर्जुनकी इसी भ्रान्त धारणाको ही लेके, और उसे ही कृष्णने दूर किया है।

इससे एक और भी गड़बड़ हो जाती है। ऐसी धारणाके करते धर्म और अधर्म अजीबसी चीज बन जाते हैं। क्षत्रियके लिये युद्ध जैसा महान् धर्म भी अधर्मकी कोटिमें —उसी श्रेणीमें—आ जाता है। यह कितनी गलत बात है। ऐसा समझना कि जो निर्दोष हो, हिसारहित हो वही धर्म और शेष अधर्म है, कितनी नादानी है। साँस लेने एव पलक मारनेमें भी तो लक्ष-लक्ष कीटाणुओंका सहार होता रहता ही है। पुराने लोगोंने भी कहा ही है कि वायुमंडलमें ऐसे अनंत जीव भरे पड़े हैं जिनका सहार पलक मारनेसे ही हो जाता है—“पक्ष्मणोऽपि विपातेन येषा स्यात्पर्व-सक्षयः।” जब यही बात है तो फिर साँसका क्या कहना ? वह तो बराबर चलती और गर्मागर्म रहती है। फलतः कत्लेआम ही होता रहता है उसके चलते भी। तो क्या किया जाय ? क्या पलक न मारें ? साँस न ले ? क्योंकि अधर्म जो हो जायगा। और जब इस प्रकार जीवन ही अधर्म हो गया तो आगे क्या कहा जाय ? धर्मशास्त्रियोंने जिस जीवनरक्षाके लिये सब कुछ कर डालने और खा-पी लेनेतककी छूट दे दी है वही अधर्म ? और पूजा-पाठ ? माला जपो, जवान हिलाओ, चन्दन रगड़ो, फूल तोड़ो, आरती करो, दीप जलाओ, भोग लगाओ और पद-पदपर अनन्त निर्दोष जीवोंका सहार करो। फिर भी यह कहना कि यह पूजा-पाठ धर्म है, महज नादानी है, यदि धर्मकी वही परिभाषा मानी जाय जो अर्जुनके दिमागमें थी। तब तो कही भी किसी प्रकार गुजर नहीं और धर्म महाराज यहाँसे सदाके लिये विदाई ही लेके चले जायें।

इसीलिये तो कृष्णको कसके सुनाना पडा कि यह तो तुम्हारी अजीब पहिनाई है—“प्रज्ञावादाश्च भाषसे” (२।११)। धर्मकी यह परिभाषा तो जहनुममें भेजे जानेकी चीज है, उनने ऐसा समझके ही अध्यात्म विवेचनसे ही गुरु किया और अर्जुनको ललकारा। अर्जुनकी गलती भी इसमें क्या कहो जाय ? जब धर्म-अधर्मके बारेमें इसी प्रकारकी मोटी बातें वहीं धीरे लिखी जाती हैं और धर्म पालनके साथ ही “अहिंसा परमोधर्म.” की दुहाई दी जाती है, तो उसका ऐसे मौकेपर घपलेमें पड जाना अनिवार्य था। दरअसल कर्मका अमली रूप और उसका दार्शनिक विश्लेषण न जाननेके कारण ही तो धर्म-अधर्म और हिंसा-अहिंसाका यह घपला आ सघा होता है। इसलिये जरूरी हो गया कि वही विश्लेषण किया जाय। गीताने यही किया भी। इससे तो साफ हो जाता है कि धर्म-अधर्मकी सर्वनाधारण धारणा निहायत ही थोथी और ऐन मौकेपर खतरनाक हो जाती है। अर्जुनको जो धोका हुआ वह उसीके चलते। इसलिये आमतौरसे जिने लोग धर्म या अधर्म मानते हैं वह बच्चोकीसी बात हो जाती है। गीताने यह बात दिखला दी है। वह धर्म ही क्या जिसके या जिसकी सर्वनाधारण समझके चलते ऐन मौकेपर, जब कि जीवन-मरणका सग्राम उपस्थित है, गडबड-घोटाला हो जाय ? धर्मको उम समय ठीक पय-प्रदर्शन करना चाहिये। मगर वह तो उलटी गंगा बहाने लगता है ! इसलिये धर्मशास्त्रियोंकी बातोंको ताकपर रखके उसका नये निरसेसे विवेचन और विश्लेषण जरूरी हो जाता है। यही जरूरत शुरूमें ही बड़ी गूरीके साथ दियाके गीताने उमका नया विवेचन कर्मके ही दार्शनिक विश्लेषण (Philosophical analysis) के आधारपर किया है। क्योंकि इसके बिना दूसरा रास्ता हई नहीं।

यह भी तो देखिये कि जहाँ गीतामें गुरुसे लेके अन्ततक कर्मका उल्लेख मिलेगा याद कर्म शब्दने करनेके अलावे कार्य, कर्त्तव्य, युद्ध, यज्ञ, यत्न,

योग आदि शब्दोंसे किया है, तहाँ धर्म शब्द मुश्किलसे किसी न किसी रूपमें—अधर्म, धर्म्य, साधर्म्यके रूपमें भी—सिर्फ तैंतीस बार आया है। खूबी तो यह है कि गीताके पहले श्लोकका धर्म तो नामके साथ ही लगा है। वह कोई धर्म जैसी चीजको खास तौर कहनेके लिये नहीं आया है। कुरुक्षेत्रकी प्रसिद्धि धर्मक्षेत्रके नामसे उस समय थी और यही बात श्लोकमें भी आ गई। अठारहवें अध्यायके ७०वें श्लोकमें जो 'धर्म्य' शब्द है वह भी कुछ ऐसा ही है। वह तो केवल 'सवाद'का विशेषण होनेसे उसके औचित्यको ही बताता है। उसका कोई खास प्रयोजन नहीं है। चौदहवें दूसरे श्लोकके 'साधर्म्य'का धर्म शब्द भी दूसरे ही मानीमें बोला गया है, न कि कर्त्तव्यके अर्थमें। वह तो समानताका ही सूचक है। दूसरे अध्यायके ४०वें श्लोकका धर्म शब्द भी गीताके योगके ही अर्थमें आया है, न कि धर्मशास्त्रोंके धर्मके मानीमें। इसी प्रकार ९वें २, ३ श्लोकोंमें जो धर्म्य और धर्म शब्द आये हैं वह ज्ञान-विज्ञानके ही लिये आये हैं, न कि अपने खास मानीमें। १२वें २०वें श्लोकका धर्म्य शब्द भी कुछ ऐसा ही है। वह समस्त अध्यायके प्रतिपादित विषयको ही कहता है। इसी प्रकार १८वें ४६वें श्लोकमें जो धर्म शब्द है उसीके अर्थमें उसी श्लोकमें आगे कर्म शब्द आनेके कारण वह भी सकुचित अर्थमें प्रयुक्त नहीं हुआ है। उसी अध्यायके ६६वें श्लोकका धर्म शब्द भी व्यापक अर्थमें ही आया है और धर्म, अधर्म तथा दूसरे कर्मोंका भी वाचक है। यह बात प्रसंगवश आगे कही जायगी और इसपर विशेष प्रकाश पड़ेगा। यह ठीक है कि उस धर्मको कर्मकी जगहपर प्रयोग नहीं किया है। क्योंकि ऐसा करना असंभव था। कहनेका आशय यह है कि जितना व्यापक अर्थ कर्म शब्द का है उस अर्थमें वह धर्म शब्द नहीं आया है और इसकी वजह है जो प्रसंगवश लिखी जायगी।

इस प्रकार देखनेसे पता चलता है कि पाँचसे लेकर सत्रह अध्यायतक

कुल तेरह अध्यायोमे यह धर्म आया ही नहीं है । हालाँकि इन्हीमे कर्मका दार्शनिक विवेचन खूब ही हुआ है । जिस समत्वरूप योगका वर्णन दूसरे अध्यायमे पाया जाता है और जो कर्मोंकी कुजी है वही पाँच, छे, नौ, बारह, तेरह और चौदह अध्यायोमे किसी न किसी रूपमे आया ही है । सोलह और सत्रह अध्याय तो गीताधर्मकी दृष्टिसे काफी महत्त्व रखते हैं, यह पहले कहा चुके है और विस्तारके साथ यह बात सिद्ध की जा चुकी भी है ।

अब रहे सिर्फ पहले, दूसरे, तीसरे, चौथे और अठारहवे अध्याय । इन्हीमे धर्म शब्द कुल मिलाके केवल चौबीस बार अपने विशेष माननेमे प्रयुक्त हुआ मालूम पड़ता है । इसमे भी खूबी यह है कि पहले अध्यायके ४०वेमे तीन बार और तीसरेके ३५वेमे ही चार बार आया है । पहलेके तैंतालीसवेमे, दूसरेके बत्तीस-नेतीसमे, चौथेके सातवेमे और अठारहवे एकतीस-बत्तीस श्लोकोमे दो-दो बार आ जानेके कारण कुल उन्नीस बार तो सिर्फ आठ ही श्लोकोमे आया है । शेष ५ श्लोकोमे ५ बार । इनमें भी पहले अध्यायके ४१ तथा ४४मे, दूसरेके ७वेमे, चौथेके ८वेमे और अठारहवेके ३४वेमे—इस प्रकार एक-एक बारका बँटवारा है । इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि कुछी जगहोमे वह पाया जाता है । इसमे भी खूबी यह है कि पहले अध्यायमे सात बार और दूसरेमे एक—कुल आठ—बार तो खुद अर्जुनने ही यह शब्द कहा है । फलत वह तो गीताके सिद्धान्तके भीतर योही नहीं आता है । हाँ, सत्रह बार जो कृष्णने कहा है उसीपर कुछ भरोसा कर सकते हैं ।

मजा तो यह है कि दूसरे अध्यायके ३१ तथा ३३ श्लोकोमे जो कुल चार बार धर्म शब्द कृष्णने कहा है वह अर्जुनके ही कथनानुसार धर्मशास्त्र-वाला ही है, न कि कृष्णका खास । वहाँ तो अर्जुनकी ही बातके अनुसार ही उसे माकूल करते हैं । इसी प्रकार तीसरेके ३५वेमे जो चार बार आया है वह ठीक वैसा ही है जैसा कि अठारहवेके ४७वेका । क्योंकि

“श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्विच्छेदात्” यह श्लोकका आधा ज्योका त्यों दोनों ही जगह पूर्वार्द्धमें आया है। फलतः यदि १८वें धर्मका अर्थ कर्म ही है, तो तीसरे में भी यही बात है—होनी चाहिये। यह भी बात है कि तीसरे अध्यायके शुरूसे लेकर इस श्लोकके पूर्वतक कर्मकी ही बात लगातार आई है। उसकी शृंखला टूटी नहीं है। इसलिये धर्म शब्द भी कर्मके ही अर्थमें प्रयुक्त हुआ है यही मानना उचित है।

इस प्रकार देखनेपर तो सिर्फ चौथे अध्यायके ७, ८ तथा अठारहवेंके ३१, ३२ एवं ३४ श्लोकोमें जो धर्म शब्द कृष्णके मुखसे निकले हैं केवल वही, मालूम पड़ता है, धर्मके विशेष या पारिभाषिक अर्थमें आये हैं। मगर यहाँ भी कुछ बातें विचारणीय हैं। चौथे अध्यायमें तो धर्मका उल्लेख अवतारके ही प्रसंगमें हुआ है। वहाँ कहा गया है कि जब समाजमें उपद्रव होने लगता है और दुष्टोंकी वृद्धि हो जाती है तो अवतारोंकी जरूरत होती है। ताकि भले लोगोंकी, सत्पुरुषोंकी रक्षा हो सके। अब यदि इस वर्णनकी मिलान सोलहवें अध्यायके असुरोंके आचरणोंसे करें और तुलसीदासके “जब जब होइ धर्मकी हानी। बाढ़हि असुर महा अभिमानी” वचनको भी इस सिलसिलेमें खयाल करे, तो पता लग जाता है कि धर्मका मतलब यहाँ समाज-हितकारी समस्त आचरणोंसे ही है। जिन कामोंसे समाजका भगल हो वही धर्म है, ऐसा ही अभिप्राय कृष्णका प्रतीत होता है।

वेशक, सिर्फ १८वें अध्यायके ३१, ३२ तथा ३४ श्लोकोंमें यह बात जरूर मालूम होती है कि सामान्य कर्तव्य-अकर्तव्यसे अलग धर्म-अधर्म है। ३०वें श्लोकमें प्रवृत्ति-निवृत्ति शब्दोंसे इन्हीं धर्म और अधर्मको कहा है। इसके सिवाय जिस प्रकार वहाँ कार्याकार्य—कार्य-अकार्य—अलग बताया है, न कि इन्हें धर्म-अधर्म—प्रवृत्ति-निवृत्ति—के ही भीतर ले लिया है, ठीक उसी प्रकार ३१वें भी अधर्म और धर्म तथा अकार्य एवं कार्य जुदा-जुदा लिखा है। इससे साफ हो जाता है कि सामान्य कार्य और अकार्यसे अलग

ही धर्म एव अधर्म है—ये विशेष पदार्थ है । मगर जब बत्तीसवे श्लोकपर विशेष ध्यान देते हैं तो यह पहली सुलभ जाती है और पता चल जाता है कि धर्म-अधर्म शब्द भी व्यापक अर्थमें ही आये हैं । पहले—३१वे—श्लोकमें आम लोगोकी धारणाके ही अनुसार इन्हे अलग रखा है जरूर । मगर यह बात विवरणके ही रूपमें है, यह मानना ही पड़ेगा ।

बात असल यह है कि सात्त्विक, राजस और तामस बुद्धियोकी पहचान इन तीन—३०से ३२—श्लोकोमें बताई गई है । पहलेमें कहा गया है कि प्रवृत्ति-निवृत्ति या धर्म-अधर्म तथा कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यको ठीक-ठीक बताना सात्त्विक बुद्धिका काम है । इसीसे उसकी पहचान होती है । फिर ३१वेमें कहा गया है कि इन चीजोको जो ठीक-ठीक न बताये—कभी ठीक बताये और कभी नहीं—वही राजस बुद्धि है । उसकी यही पहचान है । यहाँतक तो ठीक है । दोनोकी पहचानमें धर्म (प्रवृत्ति), अधर्म (निवृत्ति) तथा कार्य-अकार्यका उल्लेख आया है । मगर जब तामस बुद्धिका प्रसंग ३२वे श्लोकमें आया है तो कार्य-अकार्यको छोड़के केवल धर्म और अधर्मका ही उल्लेख है और कहा गया है कि जो अधर्मको ही धर्म माने और इस प्रकार सभी बातें उलटी ही बताये वही तामसी बुद्धि है । यदि पहला क्रम रखते तो कहते कि जो अधर्मको धर्म और अकार्यको कार्य समझे वही तामसी बुद्धि है । क्योंकि उसका काम न तो ठीक-ठीक बताना है और न कुछ गड़बड़ करना, किन्तु बिल्कुल ही उलटा बताना । मगर यहाँ कार्य-अकार्यको छोड़के केवल धर्म-अधर्म का ही उल्लेख यही बताता है कि इन्हीके भीतर कार्य-अकार्य भी आ जाते हैं और ये शब्द व्यापक अर्थमें ही आये हैं । फलतः कार्य-अकार्यका पहले दो श्लोकोमें उल्लेख योही विवरणके ही रूपमें है । ३४वे श्लोकका धर्म शब्द तो प्रचलित प्रणाली के ही अनुसार धर्म, अर्थ, काममें एकाको कहता है और जब पहले ही उसका अर्थ ठीक हो गया तो यहाँ दूसरा क्या होगा ?

इस प्रकार यह बात निर्विवाद हो गई कि गीताने धर्मको कर्म, काम या अमलसे भिन्न नहीं मानके दोनोंको एक ही माना है—धर्म ही कर्म है और कर्म ही धर्म । अर्जुनने जो दूसरे अध्यायके सातवें श्लोकमें कहा है कि “धर्मके बारेमें कोई भी निश्चय न कर सकनेके कारण ही आपसे सवाल कर रहा हूँ”—“पृच्छामि त्वा धर्मसमूढचेता”, उसका भी मतलब कर्त्तव्य, कर्म या कामसे ही है । इसीलिये तो उसे जो उत्तर दिया गया है उसमें कर्मके ही स्वरूप और उसके सभी पहलुवोका विवेचन किया गया है । यही तो खूबी है कि शुरूसे लेकर अन्ततक जो भी विवेचन किया गया है वह कर्मका ही है, न कि धर्मका । एक भी स्थानपर धर्मका उल्लेख करके विश्लेषण या विवेचन पाया जाता है नहीं । अर्जुनके प्रश्नके उत्तरमें जो कुछ कहना शुरू हुआ है वह भी मरने-मारने और युद्ध करनेकी ही बात लेके । इन्हीं बातोंको धर्म कहके शुरू करते तो भी एक बात थी । मगर वहाँ तो सीधे कौन मारता है, कौन मरता है आदि प्रश्न ही उठाये गये हैं और उन्हींका उत्तर दिया गया है । युद्ध करो, तैयार हो जाओ, लड़नेका निश्चय कर लो, आदिके ही रूपमें बार-बार उपसहार किया गया है, न कि धर्म करो, ये धर्म हैं, इसलिये इन्हें करो, आदिके रूपमें । खूबी तो यह है कि यह सभी बातें स्वतंत्र रूपसे कहके आगे ३१-३३ श्लोकोंमें यह भी बात कहते हैं कि धर्मबुद्धिसे भी यही काम कर सकते हो—यह युद्ध और मरने-मारनेका काम धर्म समझके भी करना ही होगा । इससे तो साफ है कि पहले धर्म समझके इन्हें करनेपर जोर नहीं देके कर्त्तव्य-बुद्धि या विवेकबुद्धिसे ही इन्हें करनेको कहा गया है ।

इस प्रकार सभी कामोंको धर्मके भीतर डाल देनेका मतलब यह हो जाता है कि धर्म बहुत बड़ा एव व्यापक बन जाता है और उसका सर्वजन-प्रसिद्ध सकुचित रूप जाता रहता है । फलतः लोगोमें जो धर्माचरणकी प्रवृत्ति आमतौरसे पाई जाती है उसमें काफी फायदा उठाके सभी समा-

जोपयोगी कामोको उसी व्यापक एव उदार बुद्धिसे धर्म समझके ही कराया जा सकता है। गीताके इस ढंगसे कर्तव्यके ससारमे बहुत बड़ा लाभ हो जाता है।

मगर दूसरा और असली महत्त्वपूर्ण लाभ इससे यह होता है कि धर्मके नामपर धर्मशास्त्रो, धर्मशास्त्रियो तथा धर्माचार्योंका जो नाहकका नियंत्रण लोगोकी समझ और उनके कामोपर रहा करता है वह खत्म हो जाता है। जब धर्म अत्यन्त व्यापक बन जाता है, जब सभी काम उसमे आ जाते हैं तब धर्मके ठेकेदारोकी गुजाइश रही कहाँ जाती है ? जबतक कोई खास चीज और कुछ चुनी-चुनाई बाते न हो तबतक उन्हें पूछे कौन ? जीवनके हरेक काममे कौन किससे पूछने जाता है ? किस धर्माचार्यकी जरूरत इस बातके लिये होती है कि हम कैसे आगे-पीछे पाँव दे, कैसे साँस ले, कैसे खानेमे मुँह चलाये, कैसे दाँतोसे अन्नको खूब चबाये, कैसे कपडे पहने, आदि-आदि ? ये बाते पूछना असभव भी तो है। हाँ, स्वास्थ्यशास्त्रो और ऐसी ही दूसरी पोथियोकी सहायतासे इन्हे भले ही जान ले सकते हैं। मगर ऐसा तो नहीं होगा कि सालमे एक या दो-चार गुरु और पीर या पंडित-पुरोहित इन्हीके लिये खास तौरसे आया करेगे और 'पूजा' लिया करेगे, ठीक जैसे एकादशी, रोजा आदिके सिलसिलेमे आते ही रहते हैं। तब तो रोजा, नमाज, सध्या, पूजा वगैरह भी साँस लेने आदिकी ही श्रेणीमे आ जायँगे और वहाँसे भी धर्मध्वजियोकी बेदखली होई जायगी, चाहे देरसे हो या सबेरे।

तीसरी बात यह होगी कि जब हम हरेक बातको धर्मके फन्देसे निकालके व्यावहारिक और सामाजिक दुनियामे ला देगे तो उसके भले-बुरेपनकी जाँच स्वर्ग और नर्ककी दृष्टिसे न करके देखेगे कि इससे अपना और समाज-का भौतिक लाभ क्या है, इससे सामाजिक, वैज्ञानिक या सांस्कृतिक विकास-में कहाँतक फायदा पहुँचता है, समाजके स्वास्थ्यकी उन्नति इससे कहाँतक

होती है। बिना इस व्यावहारिक दृष्टिके ही तो सब गुड गोवर हो रहा है। नहानेमें भी जब धर्मकी बात घुसती है तो उससे शरीर या वस्त्रादिकी स्वच्छता न देखके स्वर्ग-नर्कको ही देखने लगते हैं। जैसे ऊँटकी नजर हमेशा पश्चिम-के रेगिस्तानकी ही तरफ होती है, ऐसा कहा जाता है, ठीक उसी तरह हमें हर काममें ठेठ स्वर्ग, वैकुण्ठ या नर्क ही सूझता है। इस पतनका कोई ठिकाना है। इस अन्वी धर्मबुद्धिने हमें—मानव-समाजको—निरा भोदू और बुद्धिहीन बना डाला है, मैशीन करार दे दिया है। गीताका यह रास्ता इस बलासे हमारा निस्तार कर देता है और हमें आदमी बना देता है।

चौथी और आखिरी बात यह होती है कि कर्म भले हैं या बुरे, इनके करते हम नर्कमें जायेंगे या स्वर्गमें, आदि बातों और प्रश्नोंका भी निर्णय जो अबतक पड़ितो एव मौलवी लोगोके हाथोंमें रहा है उसे गीता इस प्रकार उनसे छीन लेती और इन्हें ऐसी कसौटीपर कसती है जो सर्वत्र सुलभ हो, जिसे हम खुद हासिल कर सकते हैं, यदि चाहें। अबतक तो धर्मके नामपर फैसला करनेवाले पड़ित आदि ही थे। मगर अब जब धर्म हो गया कर्म और कर्मके जाँचने की एक दूसरीही कसौटी गीताने तैयार कर दी, जो दूसरेके पास न होके हरेक आदमीके पास अपनी-अपनी अलग होती है, तो फिर पड़ितो और मौलवियोंको कौन पूछे? यह भी नहीं कि दूसरेको कसौटी—गैरकी तराजू—दूसरेके काम आये। यहाँ तो अपनी-अपनी ही बात है। यहाँ “अपनी-अपनी डफली, अपनी-अपनी गीत” है। फलतः परमुखा-पेक्षिताके लिये स्थान रही नहीं जाता। सोलह आना स्वावलम्बन ही उसकी जगह ले लेता है। तब धर्मके नामपर झमेले और झगड़े भी क्यों होंगे?

गीताका साम्यवाद

गीतामें समता या साम्यवादकी भी बात है और उसे लेके बहुत लोग मार्क्सवादी साम्यवादको खरी-खोटी सुनाने लगते हैं। उनके जानते

मार्क्सका साम्यवाद भौतिक होनेके कारण हलके दर्जेका है, तुच्छ है गीताके आध्यात्मिक साम्यवादके मुकाबिलेमे । वह तो यह भी कहते हैं कि हमारा देश धर्मप्रधान एवं धर्मप्राण होनेके कारण भौतिक साम्यवादके निकट भी न जायगा । यह तो आध्यात्मिक साम्यवादको ही पसन्द करेगा । असलमें इस युगमे जो साम्यवादकी हवा बह निकली है उसीसे घबराके यह बातें उसीके जवाबमे कही जाती हैं । उस तरहकी दूसरी चीज न रहनेपर तो लोग खामखा उधर ही भुकेगे । इसीलिये गीताकी यह बात लोगोंके सामने ला खड़ी कर दी जाती है; ताकि स्वभावतः लोग इधर ही आकृष्ट हो और दूसरे साम्यवादका खतरा न रह जाय । खूबी तो यह है कि जिन्हें आध्यात्मवादसे लाख कोस दूर रहना है वह भी गीताकी यही बात रटते फिरते हैं । उनके स्थायी स्वार्थोंको भौतिक साम्यवादसे बहुत बड़ा खतरा होनेके कारण ही वे गीताका नाम लेके टट्टीकी ओटसे शिकार खेलते हैं । हर हालतमे इस चीजपर प्रकाश डालना जरूरी है ।

असलमे गीतामे प्रायः बीस जगह या तो सम शब्दका प्रयोग मिलता है या उसीके मानीमे तुल्य जैसे शब्दका प्रयोग । दूसरे अध्यायके ३८ तथा ४८वे, चौथेके २२वे, पाँचवेके १८, १९वे, छठेके ८, ९, १३, २९, ३२, ३३वे, नवके २९वे, बारहवेके १३, १८वे, तेरहवेके ९, २७, २८वे, चौदहवेंके २४वे तथा १८वेके ५४वे श्लोकोंमें सम, समत्व या साम्य शब्द आया है । किसी-किसी श्लोकमे दो बार भी आया है । चौदहवेंके २४वें श्लोकमें समके साथ ही तुल्य शब्द भी आया है और २५वेमे सिर्फ तुल्य शब्द ही दो बार मिलता है । इनमे केवल छठेके तेरहवें श्लोकवाला सम शब्द 'सीधा' (Straight)के अर्थमे प्रयुक्त हुआ है । इसलिये उसका साम्यवादसे कोई भी ताल्लुक नहीं है । शेष सम शब्दों या उन्हींके अर्थमें प्रयुक्त तुल्य शब्दोंका साम्यवादसे सम्बन्ध जरूर जुट जाता है । यदि असक्त, अनासक्त, परित्यागी या परित्याग आदि शब्दोंको, जो

समकेही अर्थमें—उसी अभिप्रायसेही—प्रयुक्त हुए हैं, भी इसी सिलसिले में गिन ले, तब तो गीताके अग्र-प्रत्यग मे यह बात पाई जाती है, यही मानना पड़ेगा। कर्मके विश्लेषण और इस समत्व या साम्यवादका ऐसा सम्बन्ध है कि दोनों एक दूसरेके बिना रही नहीं सकते।

अब देखना है कि गीताकी यह समता, उसका यह समत्व, समदर्शन या साम्यवाद है क्या चीज। जबतक उसकी अमलियत और रूपरेखाका ही पता हमें न हो उसकी तुलना भौतिक साम्यवादके साथ कर कैसे सकते हैं ? तबतक हमें यह भी कैसे पता लग सकता है कि कौन भला, कौन बुरा है ? यदि भला या बुरा है तो भी किस दृष्टिसे, यह भी तो तभी जान सकते हैं। हरेक चीज हर दृष्टिसे तो कभी भी अच्छी या बुरी होती नहीं। आखिर पदार्थोंके पहलू तो होते ही हैं और उन्हें हर पहलूसे अलग-अलग देखना जरूरी हो जाता है, यदि किसी औरके साथ मिलान या तुलना करना हो। यही कारण है कि गीताके समदर्शन या साम्यवादके हर पहलूपर प्रकाश डालना और विचार करना आवश्यक है।

जैसा कि पहले भी कहा गया है, गीताका साम्यवाद, समदर्शन, समत्वबुद्धि या साम्ययोग तो दिल-दिमागकी ही दशा विशेष है। दर-असल युरोपमे हीगेल आदि दार्शनिकोंने जिस विचारवाद या आईडियलिज्म (idealism) को प्रश्रय दिया और उसका समर्थन किया है वह बहुत कुछ गीताके समदर्शनसे मिलता-जुलता है। यह भी नहीं कि यह कोरी मानसिक अवस्था विशेष है जिसे ज्ञानकी एक विलक्षण कोटि या दशा कह सकते हैं। निस्सन्देह पाँचवे अध्यायके १८, १९—दो—श्लोकोमे जो कुछ कहा है वह तो दर्शन या ज्ञानात्मक ही है। क्योंकि वहाँ साफही लिखा है कि पंडित लोग समदर्शी होते या सम नामकी चीजको ही देखते हैं, “पंडिता समदर्शिन”, “साम्ये स्थित मन ।” छठेके ८, ९ श्लोकोमें भी “समलोष्ठाश्मकाञ्चन”, “समबुद्धिर्विशिष्यते” के द्वारा

कुछ ऐसा ही कहा है। हालाँकि “समलोष्ठाश्मकाञ्चन” का व्यापक भाव माना जाता है जो आगे बताया जायगा। यही बात उस अध्यायके ३२, ३३ श्लोकोमें भी है। क्योंकि ३२वेमें “सम पश्यति” लिखा गया है और उसीका उल्लेख ३३वेमें है। यद्यपि तेरहवेंके ९वें श्लोकमें यह बात इतनी स्पष्ट नहीं है और उसका दूसरा आशय भी संभव है; तथापि २७, २८-दो-श्लोकोमें ‘पश्यति’ एवं ‘पश्यन्’ शब्दोंके द्वारा उसे ज्ञान ही बताया है। बस।

नकाब और नकाबपोश

इसका आशय यह है कि जिस तरह स्वाग बनानेवालेकी बाहरी वेशभूषाके रहते हुए भी समझदार आदमी उससे धोकेमें नहीं पड़ता है; किन्तु असली आदमीको पहचानता और देखता रहता है, ठीक यही बात यहाँ भी है। ससारके पदार्थोंका जो बाहरी रूप नजर आता है उसे विवेकी या गीताका योगी एकमात्र नट, नर्तक या स्वाँग बनानेवालेकी बाहरी वेशभूषा ही मानता है। इसीलिये इन सभी बाहरी आकारोंके भीतर या पीछे किसी ऐसी अखड, एकरस, निर्विकार—सम—वस्तुको देखता है जो उसकी अपनी आत्मा या ब्रह्म ही है। उसे समस्त दृश्य भौतिक ससार उसी आत्मा या ब्रह्मकी नटलीला मात्र ही बराबर दीखता है। वह तो इस नटलीलाकी ओर भी दृष्टि न करके उसी सम या एक रस पदार्थको ही देखता है। यह जो बाहरी पर्दा या नकाब है उसे वह उतार फेकता है और पर्दानशीन या नकाबपोशको हूबहू देखता रहता है।

नरसी मेहता एक ज्ञानी भक्त हो गये हैं। उनकी कथा बहुत प्रसिद्ध है। कहते हैं कि वह एक बार कहींसे आटा और घी माँग लाये। फिर घीको अलग किसी पात्रमें रखके कुछ दूर पानीके पास आटा गूँधके रोटी पकाने लगे। जब रोटी तैयार हो गई तो सोचा कि घी लगाके भगवानको

भोग लगाऊँ और यज्ञशिष्ट या प्रसाद स्वयं ग्रहण करूँ । वेशक, आजकलके नकली भक्तोकी तरह ठाकुरजीकी मूर्ति तो वह साथमें बाँधे फिरते न थे । वे थे तो पहुँचे हुए मस्तराम । उनके भगवान तो सभी जगह मौजूद थे । खैर, उनने रोटियाँ रखके घीकी ओर पाँव बढाया और उसे लेके जो उलटे पाँव लौटे तो देखा कि एक कुत्ता रोटियाँ लिये भागा जा रहा है । फिर क्या था ? कुत्तेके पीछे दौड़ पडे । कुत्ता भागा जा रहा है बेतहाश और नरसी उसके पीछे-पीछे हाथमे घी लिये आर्जुन-मिश्रत करते हुए हाँपते-हाँपते दौड़े जा रहे है कि, महाराज, रूखी रोटियाँ गलेमें अटकेंगी । जरा घी तो लगा देने दीजिये । मुझे क्या मालूम कि आप इतने मूखे है कि घी लगाने भर की इन्तजार भी वर्दाश्त नहीं कर सकते । यदि मुझे ऐसा पता होता तो और सबेरे ही रोटियाँ बना लेता । अपराध क्षमा हो । अब आगे ऐसी गलती न होगी । कृपया रुक जाइये, आदि-आदि । बहुत दौड़-धूपके बाद तब कही कुत्ता रुका और नरसीने भगवानके चरण पकडे ।

नरसीको तो असलमें कुत्ता नजर आता न था । कुत्तेकी शकल तो बाहरी नकाब थी, ऊपरी पर्दा था । वह तो नकाबको फाडके उसके भीतर अपने भगवानको ही देखते थे । उनकी आँखें तो दूसरी चीज देख पाती न थी । उनके लिये सर्वत्र सम ही सम था, सर्वत्र उनकी आत्मा ही आत्मा थी, ब्रह्म ही ब्रह्म था । नटलोलाका पर्दा वह भूल चुके थे—देखते ही न थे । यदि किसी वैज्ञानिकके सामने पानी लाइये तो वह उसमें और ही कुछ देखता है । उसकी दूरदर्शी एव भीतर घुसनेवाली—पर्दा फाड डालनेवाली—आँखें उसमें सिवाय ओक्सिजन और हाइड्रोजन (Oxygen and Hydrogen) नामक दो हवाओकी खास मात्राओके और कुछ नहीं देखती है, हालाँकि सर्वसाधारणकी नजरोंमें वह सिर्फ पानी है, दूसरा कुछ नहीं । वैज्ञानिककी भी स्थूल दृष्टि पानी देखती

है, यदि उसे वह मौका दे। नहीं तो वह भी देख नहीं पाती। मगर सूक्ष्म दृष्टि—और वही यथार्थ दृष्टि है—तो उस दृश्य जलको न देख अदृश्य वायुको ही देखती है। यही दशा नरसीकी थी। यही दशा गीताके योगी या समदर्शीकी भी समझिये।

यदि नौ मन बालूके भीतर दो-चार दाने चीनीके मिला दिये जायें तो हमारी तेजसे तेज आँखे भी उनका पता लगा न सकेगी, चाहे हम हजार कोशिश करे। मगर चीटी ? वह तो खामखा ढूँढ-ढाँढके उन दानोतक पहुँची जायगी। उसे कोई रोक नहीं सकता। समदर्शी भक्तोकी भी यही दशा होती है। जिस प्रकार चीटीकी लगन तथा नाक तेज और सच्ची होनेके कारण ही वह चीनीके दानोतक अवश्य पहुँचती और उनसे जा मिलती है, बालूका समूह जो उन दानो और चीटीके बीचमें पड़ा है उसका कुछ कर नहीं सकता; ठीक वही बात ज्ञानी एव समदर्शी प्रेमी जनोकी होती है। उनके और भगवानके बीचमें खड़े ये स्थूल पदार्थ हर्गिज उन्हें रोक नहीं सकते। शायद किसी विशेष ढगका एक्स रे (Xray) या खुदबीन उन्हें प्राप्त हो जाता है। फिर तो शत्रु-मित्र, मिट्टी-पत्थर, सोना, सुख-दुःख, मानापमान आदि सभी चीजोंके भीतर उन्हें केवल सम ही सम नजर आता है। पर्दा हट जो गया है, नकाब फट जो गई है। यही है गीताके साम्यवादके समदर्शनका पहलू और यही है उस ज्ञानकी दशाविशेष।

रसका त्याग

मगर यह तो एक पहलू हुआ। मन या बुद्धिका पदार्थोंके साथ सम्बन्ध होनेपर भी उनके बाहरी या भौतिक आकार एव रूपकी छाप उनपर लगने न पाये और ये इन पदार्थोंके इन दृश्य आकारो एव रूपोसे अछूते रह जायें, यह तो समदर्शन या गीताके साम्यवादका केवल एक पहलू

हुआ। उसका दूसरा पहलू तो अभी बाकी ही है और गीताने उसपर काफी जोर दिया है। वही तो आखिरी और असली चीज है। इस पहले पहलूका वही तो नतीजा है और यदि वही न हो तो अन्ततोगत्वा यह एक प्रकारसे या तो बेकार हो जाता है या परिश्रमके द्वारा उस दूसरेको सम्पादन करनेमें प्रेरक एवं सहायक होता है। यही कारण है कि गीतामें पहलेकी अपेक्षा उसीपर अधिक ध्यान दिया गया है।

वात यो होती है कि मनका भौतिक पदार्थोंसे ससर्ग होते ही उनकी मुहर उसपर लग जाती है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार फोटोग्राफीमें फोटोवाली पटरी या शीशेपर सामनेवाले पदार्थोंकी। सहसा देखनेसे यह पता नहीं चलता कि सचमुच उस शीशेपर सामनेकी वस्तुकी छाप लगी है, हालाँकि वह होती है जरूर। इसीलिये तो उसे स्पष्ट करनेके लिये पीछे यत्न करना पड़ता है। मन या बुद्धिपर भी लगी हुई पदार्थोंकी छाप प्रतीत नहीं होती। क्योंकि वे तो अदृश्य हैं—अत्यन्त सूक्ष्म हैं। मन या बुद्धिको देख तो सकते नहीं। उनका काम है पदार्थोंकी छाप या प्रतिबिम्ब लेके बाहरका अपना काम खत्म कर देना और भीतर लौट आना।

मगर भीतर आनेपर ही तो गड़बड़ पैदा होती है। मनने बाहर जाके पदार्थोंको प्रकट कर दिया—जो चीजे अज्ञानके अन्धकारमें पड़ी थीं उन्हें ज्ञानके प्रकाशमें ला दिया। अब उन चीजोंकी बारी आई। उनकी छापके साथ जब मनीराम (मन) भीतर घुसे तो उन पदार्थोंने अब अपना तमाशा और करिश्मा दिखाना शुरू किया। जहाँ पहले भीतर शान्तिसी विराज रही थी, तहाँ अब ऊधम और बेचैनी—उथल-पुथल—शुरू हो गई! मालूम होता है, जैसे बिरनीके छत्तेमें किसीने कोई चीज घुसेड दी और पहले जो वे भीतर चुपचाप पड़ी थीं भनभनाके बाहर निकल आईं। किसी छूतवाली या सक्रामक बीमारीको लेके जब कोई किसी

घर या समाजमें घुसता है तो एक प्रकारका आतक छा जाता है, चारों ओर परीशानी छा जाती है और वह छूतकी बीमारी जाने कितनोंको तबाह करती है। मनपर अपनी मुहर लगाके जब भौतिक पदार्थ उसी रूपमें मनके साथ भीतर—शरीरमें—घुसते हैं तो ठीक सक्रामक रोगकी सी बात हो जाती है और भीतरकी शान्ति भग हो जाती है। वह मन अग्र-प्रत्यगमें अपनी उस छापका असर डालता है। या यों कहिये कि मनके द्वारा बाहरी भौतिक पदार्थ ही ऐसा करते हैं। फलतः हृदय या दिल पूर्ण रूपसे प्रभावित हो जाता है। दिलका काम तो खोद-विनोद करना या जानना है नहीं। वह तो ऊँटकी पकड़ पकड़ता है। जब उसपर भौतिक पदार्थोंका प्रभाव इस प्रकार हुआ तो वह उन्हें जैसेका तैसा पकड़ लेता और परीशान होता है। यदि उसमें विवेक शक्ति होती तो उनसे भाग जाता। मगर सो तो है नहीं, और जिस मन और बुद्धिमें यह शक्ति है उनमें तो खुद ही यह काम किया है—बाहरी पदार्थोंको भीतर पहुँचाया है, या कमसे कम उनके कीटाणुओंको ही। फिर हो क्या ?

पहले भी कहा जा चुका है कि भौतिक पदार्थ खुद कुछ कर नहीं सकते—ये बुरा-भला कर नहीं सकते, सुख-दुःख दे नहीं सकते। किन्तु मनमें जो उनका रूप बन जाता है वही सुख-दुःखादिका कारण होता है। इस बातका विशेष रूपसे विवरण ऊपरकी पक्तियोंसे हो जाता है। जब मनपर भौतिक पदार्थोंकी छाप पड़ती है तो उसमें एक खास दात पाई जाती है। पहले भी कहा जा चुका है कि उदासीन या लापवाह आदर्शको ये पदार्थ बुरे-भले नहीं लगते। क्योंकि उसके मनपर इनकी मुहर लग पाती नहीं। उसका मन बेलाग जो होता है। जिनके मनमें लाग होती है, जिसे लस बोलते हैं, उन्हींकी यह दशा होती है। इसी लागको 'ताने रस' कहा है "रसवर्जं रसोऽप्यस्य" (२।५६) श्लोकमें। रागद्वेष या काम, क्रोधके नामसे भी इसी चीजको बार-बार याद किया है। यही लाग

या रागद्वेष-रस-सब तूफानोंका मूल है। यदि यह न हो तो सारी बला खत्म हो जाय। गीताने इस रसको खत्म करने पर इसीलिए काफी जोर भी दिया है।

अब हालत यह होती है कि भौतिक पदार्थोंके इस प्रकार भीतर पहुँचते ही मैं, मेरा, तू, तेरा, अपना-पराया, शत्रु-मित्र, हित-अहित, अहन्ता-ममता आदिका जमघट लग जाता है—भीतर इनका बाजार गर्म हो जाता है। जैसे मासका टुकड़ा देखते ही, उसकी गन्ध पाते ही गीध, चील, कौवे आदि रक्तपिपासु पक्षियोंकी भीड़ लग जाती है और वे इर्द-गिर्द मँडराने लगते हैं, ठीक वही बात यहाँ भी हो जाती है। मैं-तू, मेरा-तेरा, शत्रु-मित्र आदि जो जोड़े हैं—द्वन्द्व हैं—वे जमके एक प्रकारका आपसी युद्ध—एक तरहकी कुश्ती—मचा देते हैं और कोई किसीकी सुनता नहीं। ये द्वन्द्व होते हैं बड़े ही खतरनाक। ये तो फौरन ही आपसमें हाथापाई शुरू कर देते हैं। पहलवानोंकी कुश्तीमें जैसे अखाड़ेकी धूल उड़ जाती है इनकी कुश्तीमें ठीक उसी प्रकार मनुष्यके दिलकी दुर्दशा हो जाती है, एक भी फजीती बाकी नहीं रहती। फिर तो सारे तूफान शुरू होते हैं। इसीके बाद बाहरी लड़ाई-झगड़े जारी हो जाते हैं, हाय-हाय मच जाती है। बाहरके झगड़े-झमेले इसी भीतरी कुश्तम-कुश्ताके ही परिणाम हैं। नतीजा यह होता है कि मनुष्यका जीवन दुःखमय हो जाता है। क्योंकि इन भीतरी कशमकशोंका न कभी अन्त होता है और न बाहरी शान्ति मिलती है। भीतर शान्ति हो तब न बाहर होगी ?

गीताके आध्यात्मिक साम्यवादकी आवश्यकता यहीपर होती है। वह इसी भीतरी कशमकश और महाभारतको मिटा देता है, ताकि बाहरका भी महायुद्ध अपने आप मिट जाये। ज्योंही मन बाहरी पदार्थोंकी छूत भीतर लाये या लानेकी कोशिश करे, त्योंही उसका दर्वाजा बन्द कर देना यही उस साम्यवादका दूसरा पहलू है। इसके दोई उपाय हैं। या

तो मनमें भौतिक पदार्थोंकी छूत लगने पाये ही न, जैसा कि समदर्शनवाले पहलूके निरूपणके सिलसिलेमें कहा जा चुका है। तब तो सारी भ्रष्ट ही खत्म हो जाती है। और अगर लगने पाये भी, तो भीतर घुसते ही मनको ऐसी ऊँची सतह या भूमिकामे पहुँचा दे कि वह अकेला पड जाय और कुछ करी न सके, जिस प्रकार छूतवालेको द्वारके स्थानमें अलग रखते हैं जबतक उसकी छूत मिट न जाये। मनको ध्यान, धारणा या चिन्तनकी ऐसी ऊँची एव एकान्त अट्टालिकामे चढा देते हैं कि वह और चीजे देख सकता ही नहीं। अगर उसे किसी चीजमें फँसा दे तो दूसरीको देखेगा ही नहीं। उसका तो स्वभाव ही है एक समय एक हीमें फँसना। कहते हैं कि ब्रजमें गोपियोंको जब ऊधवने ज्ञान और निराकार भगवानके ध्यानका उपदेश दिया तो उनमें चट उत्तर दे दिया कि मन तो एक ही है और वह चला गया है कृष्णके साथ। फिर ध्यान किससे किया जाय ? “इक मन रह्यो सो गयो स्याम सग कौन भजै जगदीस ?” यही बात यहाँ हो जाती है और मारी वला जाती रहती है।

मस्ती और नशा

दूसरा उपाय मनकी मस्ती है, पागलपन है, नशा है। चौबीसो घंटे बेहोशी बनी रहती है। जिसे प्रेमका प्याला या शौककी शराब कहा है उसीका नशा दिनरात बना रहता है। बाहरी ससारका खयाल कभी आता ही नहीं। असलमें तो यह बात होती है हृदयमें, दिलमें। यह मस्ती मनका काम न होके दिलकी ही चीज है। मन तो बड़ा ही नीच है, लपट है। उसे तो किसी चीजमें जबर्दस्ती बाँध रखना होता है। मगर दिल तो गंगाकी धारा है, बहता दर्या है जिसका जल निर्मल है। उसीमें यह मस्ती आती है, यह पागलपन होता है, यह नशा रहता है और वहीं मनको मजबूर कर देता है कि चुपचाप बैठ जाये, नटखटी या शैता-

नियत न करे । इसीलिये इसे मनकी भी मस्ती कहा करते हैं । खतरनाक फोड़ेके चीरने-फाड़नेके समय डाक्टर लोग मनुष्यको क्लोरोफार्मके प्रभावसे बेहोश कर देते हैं, ताकि उसे चीर-फाड़का पता ही न चले । उसका मन कही जाता नहीं—किसी चीजमें बँध जाता नहीं । किन्तु निश्चेष्ट और निष्क्रिय हो जाता है, उसकी सारी हरकतें बन्द हो जाती हैं, जैसे मुर्दा हो गया हो । यही बात मस्तीकी दशामे भी मनकी होती है । जब दिल अपने रगमें आता है और प्रेमके प्यालेमें लिपट जाता है तो गोया मनको क्लोरोफार्म दे दिया और वह मुर्दा बन जाता है । फिर तो कुछ भी कर नहीं सकता । दिलकी इसी दशाको साम्यावस्था या साम्ययोग कहते हैं । मनकी छूतका ऐसी दशामे न दिल पर असर होता है और न आगेवाला तूफान चालू होता है । जब डकका ही असर न हो तो हायतोबा, चिल्लाहट और रोने-धोने या मरनेका सवाल ही कहाँ ?

इस दशामे भीतरकी शान्ति ज्योकी त्यो अखड बनी रह जाती है । हृदयकी गभीरता (serenity) नहीं टूटती और कोई खलबली मचने पाती नहीं । जब बाहरी चीजोका उसपर असर होता ही नहीं तो शान्तिभग हो कैसे ? चट्टानसे टकराके जैसे लहरें लौट जाती हैं, छिन्न-भिन्न हो जाती हैं, ठीक यही हालत मनके द्वारा भीतर आनेवाले भौतिक पदार्थोंकी होती है । वे कुछ कर पाते नहीं । फलत अपने-पराये, शत्रु-मित्र, हानि-लाभ, बुरे-भलेका द्वन्द्व भीतर हो पाता नहीं । वहाँ तो सभी चीजें एकसी ही रह जाती हैं । जब उनका असर ही नहीं हो पाता तो क्या कहा जाय कि कैसी हैं ? इसीलिये उन्हें एकसी कहते हैं । वे खुद एकसी बन तो जाती हैं नहीं । मगर जब उनकी विभिन्नताका, उनके भले-बुरेपनका अनुभव होता ही नहीं तो, उन्हें समान, सम या तुल्य कहनेमें हर्ज हई क्या ? यही बात गीताने भी कही है । और जब भीतर असर हुआ ही नहीं, तो बाहरी महाभारतकी

तो जड़ ही कट गई। वह तो भीतरों घमासानका ही प्रतिबिम्ब होता है न ?

दूसरे अध्यायमें सुख-दुःखादि परस्पर विरोधी जोड़ो—द्वन्द्वो—को सम करनेकी जो बात “सुखदुःखे समेकृत्वा” (२।३८) आदिके जरिये कही गई है और “सिद्धयसिद्धयो समो भूत्वा” (२।४८) में जो कामके बनने-विगड़नेमें एक रस—लापर्वा—बने रहनेकी बात कही गई है, वह यही मस्ती है। चौथे अध्यायके “सम सिद्धावसिद्धौ च” (२२) में भी यही चीज पाई जाती है। छठेके “लोहा, पत्थर, सोनाको समान समझता है”—“समलोष्ठाश्मकाञ्चन” (८) का भी यही अभिप्राय है। नवमें जो यह कहा है कि “मैं तो सबके लिये समान हूँ, न मेरा शत्रु है न मित्र”—“समोऽह सर्वभूतेषु नमे द्वेष्योऽस्ति न प्रिय” (२६) वह भी इसीका चित्रण है। बारहवेंमें जो “अहन्ता-ममतासे शून्य, क्षमाशील और सुख-दुःखमें एकरस”—“निर्ममो निरहकार सम-दुःखसुख क्षमी” (१३), कहा है तथा जो “शत्रु-मित्र, मान-अपमान, शीत-उष्ण, सुख-दुःखमें एकसाँ लापर्वा रहे और किसी चीजमें चिपके नहीं”—“सम शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयो । शीतोष्णसुखदुःखेषु सम सगविवर्जित” (१८) कहा है, वह इसी चीजका विवरण है। चौदहवेंके २४, २५ श्लोकोमें “समदुःखसुख स्वस्थ” आदि जो कुछ कहा है वह भी यही चीज है। यहाँ जो “स्वस्थ” कहा है उसका अर्थ है “अपने आपमें स्थिर रह जाना।” यह उसी मस्ती या पागलपनकी दशाकी ही तरफ इशारा है। अठारहवें अध्यायके ५४वें श्लोकमें भी इसी बातका एक स्वरूप खड़ा कर दिया है “ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा” आदि शब्दोंके द्वारा। यो तो जगह-जगह यही बात कही गई है, हालाँकि सर्वत्र सम शब्द नहीं पाया जाता।

ज्ञानी और पागल

जनसाधारणको यह सुनके आश्चर्य होगा कि यह क्या बात है कि जो परले दर्जेका तत्त्वज्ञानी हो वही पागल भी हो और बाहरी सुव-बुध रखे ही न। मगर बात तो ऐसी ही है। वामदेव, जडभरत आदिकी ऐसी बातें बराबर कही जाती हैं भी। यही नहीं कि हिन्दुओंके ही यहाँ यह चीज पाई जाती है, या गीताने ही यही बात “या निशा सर्वभूताना” (२।६६) में कही है, या सुरेश्वराचार्यने अपने वार्त्तिकमें खुलके कह दिया है कि “बुद्धतत्त्वस्य लोकोऽयं जडोन्मत्तपिशाचवत्। बुद्धतत्त्वोऽपि लोकस्य जडोन्मत्तपिशाचवत्”—“पहुँचे हुए तत्त्वज्ञानीकी नजरोंमें यह सारी दुनिया जड, पागल और पिशाच जैसी है और दुनियाकी नजरोंमें वह भी ऐसा ही है।” किन्तु प्राचीनतम ग्रीक विद्वान अरिस्टाटिल (अरस्तू)ने भी प्रायः ढाई हजार साल पूर्व यही बात अपनी पुस्तक “जीवनकी बुद्धिमत्ता” (Wisdom of life) में यों कही है —

“Men distinguished in philosophy, politics, poetry or art appear to be all of a melancholy temperament” (page 19)

“By a diligent search in lunatic asylums I have found individual cases of patients who were unquestionably endowed with great talents, and whose genius distinctly appeared through their madness” (1,247)

“जिन लोगोंने दर्शन, राजनीति, कविता या कलामें विशेषज्ञता प्राप्त की है उन सबोंका ही स्वभाव कुछ मनहूस जैसा रहा है।” “पागल-खानोंमें यत्नपूर्वक अन्वेषण करनेपर हमने ऐसे भी पागल पाये हैं जिनका

दिमाग निस्सन्देह आले दर्जेका था और पागलपनकी दशामे भी उनकी चमत्कारशील प्रतिभा साफ झलकती थी।” पश्चिमी दर्शनोका इतिहासका लेखक दुरान्ती (Duranti) भी लिखता है कि, “The direct connection of madness and genius is established by the biographies of great men, such as Rousseau, Byron, Alfieri etc.”

“पागलपन और प्रतिभाका सीधा सम्बन्ध स्थापित हो जाता है यदि हम रूसो, बायरन, आलफीरी जैसे महापुरुषोंकी जीवनियाँ गौरसे पढ़ें।”

पुराने समाजकी भाँकी

बेशक, इस जमानेमे यह बात ताज्जुबकी मालूम होगी चाहे हजार पुराने दृष्टान्त दिये जायँ, या महापुरुषोंके वचन उद्धृत किये जायँ। आज तो ऐसे लोग नजर आते ही नहीं। जीतेजी सदाके लिये हमारी माया-ममता मिट जाये और हम किसीको भी शत्रु-मित्र न समझे, यह बात तो इस ससारमे इस समय अचम्भेकी चीज जरूर है। गीताने इसपर मुहर दी है अवश्य। मगर इससे क्या ? दिमागमे भी तो आखिर बात आये। ज्यो-ज्यो सभ्यताका विकास होता जाता है, मालूम होता है, यह बात भी त्यो-त्यो दूर पडती और असंभवसी होती जाती है। असलमे दिनपर दिन हम इतना ज्यादा भौतिक पदार्थोंमे लिपटते जाते हैं कि कोई हद्द नहीं। इसीलिये यह बात असंभव हो गई है। मगर पुराने जमानेके समाजमें माया-ममताका त्याग इतना कठिन न था। गीताने जिस समय यह बात कहो है उस समय यह बात इतनी कठिन बेशक नहीं थी। उस समयका समाज ही कुछ ऐसा था कि यह बात हो सकती थी। और तो और, यदि हम बर्बर एव असभ्य कहे जानेवाले लोगोंका प्रामाणिक इतिहास पढ़ें तो पता लग जायगा कि उनके लिये यह बात कहीं आसान थी। उनकी

is 'only among the Christian savages, who dwell at the gates of cities, that money is in use. The others will neither handle it nor even look upon it. They call it the serpent of the white-men. They think it strange that some should possess more than others, and that those who have most should be more highly esteemed than those who have least. They neither quarrel nor fight among themselves; they neither rob nor speak ill of one another."

“वेशक रक्तवर्ण असभ्य लोगोमे जो परस्पर भ्रातृभाव पाया जाता है वह किसी हद तक इसीलिये है कि उन लोगोको अबतक ‘मेरा और तेरा’ का ज्ञान हुई नहीं—वही ‘मेरा’ और ‘तेरा’, जिन्हे महात्मा जॉन्किंसोस्तमोने ‘ठंडे शब्द’ ऐसा कहा है। अनाथो, विधवाओ एव कमजोरोकी रक्षा वे लोग जिस तरह करते हैं और जिस प्रशसनीय ढंगसे वे लोग आगतुकोका, आदर-सत्कार करते हैं वह उनकी नजरोंमे इसीलिये अनिवार्य और स्वाभाविक है कि उनका विश्वास है कि ससारकी सभी चीजे सभी लोगोकी हैं।”

“स्वतंत्र विचारक लहोतनने अपनी ‘द्वितीय लहोतनक्री समुद्रयात्रा’ पुस्तकमें लिखा है कि असभ्य लोगोमे ‘मेरे’ और ‘तेरे’ का भेद होता ही नहीं। क्योंकि यह बात उनमें देखी जाती है कि जो चीज एककी है वही दूसरेकी भी है। जो असभ्य लोग क्रिस्तान हो गये हैं और हमारे शहरोके पास रहते हैं केवल उन्हीं लोगोमे रुपये-पैसेका प्रचार पाया जाता है। शेष असभ्य न तो रुपया-पैसा छूते और न उनकी ओर ताकतेतक हैं। उन्हे यह बात विचित्र लगती है कि कुछ लोगोके पास ज्यादा चीजे होती हैं वनिस्वत औरोंके, और जिनके पास ज्यादा है उनकी ज्यादा इज्जत होती है वनिस्वत कम रखने वालोंके। वे असभ्य न तो आपसमें झगडते और

वक्ता कुशलोऽस्य लब्धाऽऽश्चर्यो ज्ञाता कुशलानुशिष्टः” (१।२।७)। यही बात ज्योकी ल्यो गीताने भी कुछ और भी विशद रूपसे इसकी अस-भवताको दिखाते हुए यो कही है कि “आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्य-वद्ब्रूति तथैव चान्य । आश्चर्यवच्चैन मन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येन वेद न चैव कश्चित्” (२।२६)।

पहले भी तो इस चीजकी अव्यावहारिकताका वर्णन किया जाई चुका है। आमतौरसे सासारिक लोगोके लिये तो यह चीज पुराने युगमे भी कठिन-तम थी—प्रायः असभव थी ही। मगर वर्तमान समयमे तो एकदम असभव हो चुकी है। जो लोग इसकी बार-बार चर्चा करते तथा मार्क्सके भौतिक साम्यवादके मुकाबिलेमे इसी आध्यात्मिक साम्यवादको पेश करके इसीसे लोगोका सन्तोष करना चाहते हैं वे तो इससे और भी लाखो कोस दूर हैं। वे या तो पूँजीवादी और जमींदार हैं या उनके समर्थक और इष्ट-मित्र या सगी-साथी। क्या वे लोग सपनेमे भी इस चीजकी प्राप्ति का खयाल कर सकते हैं, करते हैं? क्या वे मेरा-तेरा, अपना-पराया, शत्रु-मित्र, हानि-लाभ आदिसे अलग होनेकी हिम्मत जन्म-जन्मान्तरमे भी कर सकते हैं? क्या यह बात सच नहीं है कि उनको जो यह भयका भूत सदा सता रहा है कि कहीं भौतिक साम्यवादके चलते उन्हें सचमुच हानि-लाभ, शत्रु-मित्र आदिसे अलग हो जाना पड़े और सारी व्यक्तिगत सम्पत्तिसे हाथ धोना पड़ जाय, उसीके चलते इस आध्यात्मिक साम्यवादकी ओटमे अपनी सम्पत्ति और कारखानेको बचाना चाहते हैं? वे लोग बहुत दूरसे धूमके आते हैं सही। मगर उनकी यह चाल जानकार लोगोसे छिप नहीं सकती है। ऐसी दशामे तो यह बात उठाना निरी प्रवचना और धोकेबाजी है। पहले वे खुद इसका अभ्यास कर ले। तब दूसरोको सिखायें—“खुदरा फजीहत, दीगरे रा नसीहत” ठीक नहीं है।

मुकाबिला भी वे करते हैं किसके साथ? असभवका सभवके साथ,

अनहोनीका होनीके साथ । एक ओर जहाँ यह आध्यात्मिक साम्यवाद बहुत ऊँचा होनेके कारण आम लोगोके पहुँचके बाहरकी चीज है, तहाँ दूसरी ओर भौतिक साम्यवाद सर्वजनसुलभ है, अत्यन्त आसान है । यदि ये भलेमानस केवल इतनी ही दया करें कि अड़गे लगाना छोड़ दें, तो यह चीज बातकी बातमें ससार व्यापी बन जाय । इसमें न तो जीते जी मुर्दा बननेकी जरूरत है और न ध्यान या समाधिकी ही । यह तो हमारे आये दिनकी चीज है, रोज-रोजकी बात है, इसकी तरफ तो हम स्वभावसे ही झुकते हैं, यदि स्थायी स्वार्थ (Vested interests)वाले हमें बहकायें और फुसलायें न । फिर इसके साथ उसकी तुलना क्या ? हाँ, जो सासारिक सुख नहीं चाहते वह भले ही उस ओर खुशी-खुशी जायें । उन्हें रोकता कौन है ? बल्कि इसी साम्यवादके पूर्ण प्रचारसे ही उस साम्यवादका भी मार्ग साफ होगा, यह पहले ही कहा जा चुका है ।

यज्ञचक्र

गीतामें यज्ञ और यज्ञचक्रकी भी बात आई है । यो तो हिन्दुओकी पोथियोमें इस बातकी चर्चा भरी पड़ी है । उपनिषदोंमें भी यह बात कुछ निराले ढगसे ही आई है । मगर गीताका ढग कुछ दूसरा ही है, जो ज्यादा व्यावहारिक एव आकर्षक है । उपनिषद् रूपके ढगसे यज्ञ और हवनका आलंकारिक वर्णन करते हैं और धर्मशास्त्र या पुराण इन्हें स्वर्ग, नर्क या मुक्ति और वैकुण्ठके ही लिये करनेकी आज्ञा देते हैं । उनमें यज्ञोकी पूरा धार्मिक रूप दे दिया है । फिर तो स्वर्ग-नर्ककी बात आई जाती है और हुक्म या आज्ञा (Order or command) की भी जरूरत होई जाती है । हाँ, मनुस्मृतिमें “अग्नौ प्रास्ताऽऽहुति सम्यगादित्यमुपतिष्ठते । आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्न ततः प्रजाः” (३।७६) वचन आया है । इसमें गीताकी बातोका कुछ स्थूल आभास पाया जाता है । यह श्लोक

इतना तो कहता ही है कि “यज्ञ-यागादिके समय अग्निमें जो कुछ ठीक-ठीक हवन किया जाता है वह सूर्य तक पहुँचता है, सूर्यसे वृष्टि होती है, वृष्टिसे अन्न होता है और अन्नसे प्राणियोंकी उत्पत्ति तथा वृद्धि होती है।” महाभारतके शान्तिपर्वके २६१वे अध्यायका ग्यारहवाँ श्लोक भी ऐसा ही है। इससे इतना तो साफ होई जाता है कि उस समय लोगोका खयाल यज्ञके सम्बन्धमें केवल स्वर्गादि तक ही सीमित न रहके समाजकी व्यवस्था और उसके भरण-पोषणतक भी गया था। लोग यह मानने लगे थे कि समाजके कल्याणके लिये—प्राणियोंके सीधे भरण-पोषण आदिके लिये—भी यज्ञ एक जरूरी चीज है। धर्मके रूपमें यज्ञके करनेसे पुण्यके जरिये लोगोको अन्न-वस्त्रादि प्राप्त होंगे इस खयालके सिवाय यह विचार भी जड़ पकड़ चुका था कि यज्ञसे सीधे ही वृष्टिमें सहायता होती है और उससे अन्नादि उत्पन्न होते हैं।

शक, मीमांसकोने कारीरी नामक यागके बारेमें यह भी कहा है कि उसके करनेसे अवर्षण मिट जाता है और वृष्टि होती है—“कारीर्या वृष्टिकामो यजेत।” मगर आमतौरसे सभी यज्ञयागोंके बारेमें उनका ऐसा मत है नहीं। इसीलिये मनुस्मृति और शान्तिपर्वके उक्त वचन उस समयके लोगोके विचारोंकी प्रगतिके सूचक हैं। उनसे पता चलता है कि किस प्रकार सामान्य रूपसे पुण्य-प्राप्ति, स्वर्ग-प्राप्ति आदिसे आगे बढ़के क्रमशः कारीरी यज्ञ के द्वारा सामान्यतः सभी यज्ञोंका उपयोग समाजहितके काममें सीधे होने लगा। उपनिषदोंके समयमें ऋषियों ने और पीछे दार्शनिकोंने भी जो यह स्वीकार किया कि अग्निसे जल और जलसे पृथिवीके द्वारा अन्नादि उत्पन्न हुए और इस प्रकार प्राणि-सृष्टिका विकास हुआ उसका भी सम्बन्ध इस यज्ञवाली प्रक्रियासे है या नहीं और अगर है तो कितना यह कहना असंभव है। यज्ञ और अग्निका सम्बन्ध पुराने लोग अविच्छिन्न मानते थे। इसीलिये यह खयाल स्वाभाविक है कि शायद

वह बात भी इसी सिलसिलेमें आई हो। मगर हमें तो उतने गहरे पानीमें उतरना है नहीं। हम तो गीताकी ही बात देखना चाहते हैं।

इससे पहले कि हम इस यज्ञ के बारेमें गीताका मन्तव्य या उसकी विशेषता बतायें यह जान लेना आवश्यक है कि गीतामें कहाँ-कहाँ यज्ञका जिक्र है और किस प्रसंगमें। यो तो यज्ञके बारेमें गीताका एक रख और भाव हम बहुत पहले बता चुके हैं और कह चुके हैं कि उसमें क्या खूबी है। मगर यहाँ उसके दूसरे ही पहलूका वर्णन करना है। इस विवेचनसे पहले कही गई बातपर भी काफी प्रकाश पड़ जायगा। गीताकी यह यज्ञ वाली बात जो अपना निरालापन रखती है उसे भी हम वखूबी जान सकेंगे।

गीतामें तीसरे ही अध्यायसे यज्ञकी बात शुरू होके चौथेमें उसका खूब विस्तार है। पाँचवेंमें भी यज्ञ शब्द अन्तके २६वें श्लोकमें आया है। सिर्फ छठेंमें वह पाया नहीं जाता। फिर लगातार सात, आठ, नौ, दस, ग्यारह और बारह अध्यायोंमें यज्ञकी बात आती है। यह ठीक है कि बारहवेंमें यज्ञ शब्द नहीं आता। मगर तीसरे अध्यायमें 'यज्ञार्थ' (३।६) शब्द आया है और "अह ऋतुरह यज्ञ" (६।१६)में भगवानको ही यज्ञ कहा है। "यज्ञाना जपयज्ञोऽस्मि" (१०।२५)में भी भगवानको ही जप यज्ञ कहा है। फिर बारहवेंके १०वें श्लोकमें 'सत्कर्म', तथा 'मदर्थ कर्म' शब्द आये हैं। इसीलिये उसे भी यज्ञ ही माना है। बीचवाले १३, १४, १५ अध्यायोंमें यज्ञकी चर्चा नहीं है। उसके बाद १६, १७, १८में स्थान-स्थानपर आई है। इससे स्पष्ट है कि गीताकी दृष्टिसे यज्ञकी महत्ता बहुत है, और है वह व्यापक चीज। गीताकी खास-खास बातोंमें एक यह भी है।

अब जरा उसके स्वरूपका विचार करें। सबसे पहले तीसरे अध्यायके ६-१६ श्लोकोंको ही लें। इन आठ श्लोकोंमें यज्ञ और यज्ञचक्रकी बात आई है। यहाँ यज्ञका कोई भी व्योरा नहीं दिया गया है और न उसका

विशेष विश्लेषण ही किया गया है। केवल इतना ही कहा गया है कि “जो कर्म यज्ञके लिये हो उससे बन्धन नहीं होता है, किन्तु और और कर्मोंसे ही”,—“यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽय कर्मबन्धन” (३।६)। इसके बाद यज्ञको प्राणियोंके लिये जरूरी और कल्याणकारी कहके १४-१६ श्लोकोमें एक शृंखला ऐसी बनाई है जो चक्रकी तरह गोल हो जाती है और उसके बीचमें यज्ञ आ जाता है। इसीको यज्ञचक्र कहके इसे निरन्तर चालू रखनेपर बड़ा ही जोर दिया है। १३वे तथा १६वे श्लोकोमें यज्ञ न करनेवालोंकी सख्त शिकायत भी की गई है। यहाँतक कह दिया है कि जो इस चक्रको निरन्तर चालू न रखे वह पतित तथा गुनहगार है और उसका जीना बेकार है।

चौथे अध्यायकी यह दशा है कि उसके २३-३३ श्लोकोमें यज्ञका बहुत ज्यादा ब्योरा दिया गया है। इन ग्यारह श्लोकोमें जो पहला-२३वाँ— है उसमें तो वही बात कही गई है जो तीसरेके ९वेमें कि “यज्ञार्थं कर्म सोलहो आना जडमूलसे विलीन हो जाता है। फिर बन्धनमें कौन डालेगा?”— “यज्ञायाचरत कर्म समग्र प्रविलीयते।” इसके बाद यज्ञोकी किस्में २४वेंसे शुरू होके ३३वेंतक बताई गई है। बीचके ३१वेमें तो यहाँतक— साफ कह दिया है कि “जो यज्ञ नहीं करता उसका दुनियाबी कामतक तो चली नहीं सकता, परलोककी बात तो दूर रहे”—“नाय लोकोऽस्त्य-यज्ञस्य कुतोऽन्य. कुरुसत्तम।” इससे एक तो यज्ञकी व्यापकता तथा समाजोपयोगिता सिद्ध होती है—यह बात पक्की हो जाती है कि वह समाजको कायम रखनेके लिये अनिवार्य है। दूसरे यह कि पूर्वके सात श्लोकोमें जिन यज्ञोको गिनाया है वह केवल नमूनेकी तौरपर ही है। इसीलिये २८वे श्लोकमें गोल-गोल बात ही कही भी गई है कि—“द्रव्योसे सम्बन्ध रखनेवाले, तप-सम्बन्धी, योग-सम्बन्धी, ज्ञान-सम्बन्धी और सद्ग्रन्थ-सम्बन्धी अनेक यज्ञ हैं”—“द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथाऽपरे। स्वा-

ध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः सशितव्रताः ।” फिर ३२वें श्लोकमें भी इसकी पुष्टि कर दी गई है कि “इस प्रकारके अनेक यज्ञ वेदादि सद्ग्रन्थोंमें बताये गये हैं और सभीके सभी क्रियात्मक या क्रियासाध्य हैं”—“एव बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे । कर्मजान्निवृद्धितान्सर्वान् ।” आखिरमें ज्ञान-यज्ञको और यज्ञोंसे उत्तम कहके इस प्रसंगको पूरा किया है । फिर ज्ञानकी प्राप्तिका विचार शुरू किया है ।

पाँचवें अध्यायमें तो एक ही बार अन्तिम-२६वें-श्लोकमें यज्ञ शब्द आया ही है । उसमें इतना ही कहा गया है कि परमात्मा ही यज्ञो तथा तपोको स्वीकार करनेवाला एव सभी पदार्थोंका बड़ेसे बड़ा शासक और नियन्त्रणकर्त्ता है । लेकिन यह बात भी है कि सबोका कल्याण भी वह चाहता है—“भोक्तार यज्ञतपसा” आदि । यह दूसरी बात है कि चौथे अध्यायमें जिस प्राणायामको यज्ञ कहा है उसीका कुछ अधिक विवरण और तरीका इस अध्यायमें दिया गया है । छठमें तो प्राणायामकी ही विधि विशेष रूपसे दी गई है । फलतः इस दृष्टिसे तो वह भी यज्ञप्रतिपादक ही है ।

सातवें अध्यायकी यह हालत है कि उसके २०से २३तकके चार श्लोकोमें निचले दर्जेके—जघन्य—यज्ञोका वर्णन करके अन्तमें कह दिया है कि जो भगवानके लिये यज्ञ करता है वही सबसे अच्छा है । यह एक अजीबसी बात है कि जिसकी मर्जी जिस चीजमें हो उसकी श्रद्धा उसीमें मजबूत कर दी जाती है । यह काम खुद भगवान करते हैं ऐसी बात “तस्य-तस्याचला श्रद्धा” (२१) में साफ ही कही गई है । इसका एक मतलब तो यही है कि छोटी-छोटी चीजोंमें एकाग्रता होने और श्रद्धा जम जानेपर मनुष्यका अपने दिल-दिमागपर काबू होने लगता है । इसलिये सौका पढ़नेपर ऊँची चीजमें भी वह उसे लगा सकता है । यकायक वैसी चीजमें लगाना असंभव होता है । इसीलिये पतजलिने योगसूत्रोंमें साफ ही कहा

है कि “यथाभिमतध्यानाद्वा” (१।३६) । इसके भाष्यमें व्यासने लिखा है कि “यदेवाभिमत तदेव ध्यायेत् । तत्र लब्धस्थितिकमन्यत्रापि स्थिति-पद लभते”—“जिसीमें मन लगे उसीका ध्यान करे । जब उसमें मन जमते-जमते स्थिर होने लगेगा तो उससे हटाके दूसरेमें भी स्थिर किया जा सकता है ।” दूसरी बात यह है कि धर्म तो श्रद्धाकी ही चीज है, यह पहले ही कहा जा चुका है । वह न छोटा है न बड़ा, और न ऊँचा है न नीचा । वह कैसा है यह सब कुछ निर्भर करता है इस बातपर कि उसमें हमारी श्रद्धा कैसी है, हमारे दिल-दिमाग, हमारी जबान और हमारे हाथ-पाँवोंमें—इन चारोंमें—सामञ्जस्य कहाँतक है और हम सच्चे तथा ईमानदार कहाँतक है । इसीलिये यह सामञ्जस्य पूर्ण न होनेके कारण ही कमअवल लोगोंके कर्मोंको तुच्छ फलवाला कहा है “अन्तवत्तु फल तेषा तद्भवत्यल्पमेधसाम्” (७।२३) । लेकिन जिनका सामञ्जस्य पूरा हो गया है उनके लिये कहा है कि वे भगवान रूप ही हैं—“मद्भक्ता यान्ति मामपि” (७।२३) । इस अध्यायके अन्तके ३०वे श्लोकमें ‘अधियज्ञ’-के रूपमें यज्ञका नाम लेकर प्रश्न किया है कि वह क्या है, कौन है ? अधियज्ञ आदिकी बात हम स्वतंत्र रूपसे आगे लिखेंगे ।

आठवें अध्यायके तो आरम्भमें ही उसी अधियज्ञके बारेमें दूसरे ही श्लोकमें प्रश्न किया गया है कि वह है कौनसा पदार्थ ? फिर इसीका उत्तर चौथे श्लोकमें आया है कि भगवान ही इस शरीरके भीतर अधियज्ञ है—“अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृता वर ।” मगर इससे पूर्वके तीसरे श्लोकमें कर्म किसे कहते हैं, पूर्वके इस प्रश्नका जो उत्तर दिया गया है कि “पदार्थोंके उत्पादन और पालनका कारण जो त्याग या विसर्जन है वही कर्म कहा जाता है”—“भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः”, वह भी यज्ञका ही निरूपण है । क्योंकि जैसा कि कह चुके हैं, तीसरे अध्यायमें तो वृष्टि आदिके द्वारा यज्ञका यही काम कहा ही गया है । इसी अध्यायके

अन्तिम—२८वें—श्लोकमें भी यज्ञ शब्द आया है। मगर उसका यही मतलब है कि यज्ञ कोई उत्तम चीज है जिसका फल बहुत ही सुन्दर और रमणीय होता है। इससे ज्यादा कुछ नहीं कहा गया है।

नवेंके १५, १६ तथा २०-२८ श्लोकोंमें इस यज्ञका विस्तार पाया जाता है। १५वेंमें ज्ञान-यज्ञका ही, विभिन्न रूप बताके दिखाया है कि उसके द्वारा कैसे भगवानकी पूजा होती है। १६वेंमें भगवानको ही यज्ञ करार देके वैदिक यज्ञके साधन घी, अग्नि आदिको भी भगवानका ही स्वरूप कह दिया है। २०, २१ श्लोकोंमें वैदिक सोम-यागादिका क्या परिणाम होता है और स्वर्ग पहुँचके उस यज्ञके करनेवाले फिर क्योंकर कुछी दिनो बाद लौट आते तथा जन्म लेते हैं, यह बताया गया है। २२वें में पुनरपि उसी ज्ञान-यज्ञके महत्त्वका वर्णन है। २३-२५ श्लोकोंमें सातवें अध्यायकी ही तरह दूसरे-दूसरे देवताओंके यज्ञोंकी बात कहके उसमें इतना और जोड़ दिया है कि वह भी भगवानकी ही पूजा है, हालाँकि जैसी चाहिये वैसी नहीं है। क्योंकि उसे करनेवाले यह बात तो समझ पाते नहीं कि यह भी भगवत्पूजा ही है। इसीलिये वे चूकते हैं—उनका पतन होता है। जिस चीजमें मन लगाइये वही पहुँचियेगा—वही बनियेगा, यही तो नियम है और वे लोग तो दूसरोंमें—भूत-प्रेत, पितर आदिमें—ही मन लगाते हैं, उसी भावनासे यज्ञ या पूजन करते हैं। फिर उन्हें भगवान कैसे मिलें ? यही उनका चूकना है।

इस अध्यायके २६-२८ तीन श्लोकोंमें जो कुछ कहा गया है वह है तो यज्ञ ही। मगर है वह बहुत बड़ी चीज। कोई भी काम, जो निश्चित कर दिया गया हो, करते रहिये। बस, वही भगवत्पूजा होती है यदि इसी भावनासे वह काम किया जाय, यही अमूल्य मन्तव्य इन श्लोकोंमें कहा गया है। कर्मोंके छुटकारेके लिये खुद कर्म ही किस प्रकार साबुनका काम करते हैं, यही चीज यहाँ पाई जाती है। इन श्लोकोंके सिवाय पीछेके

१६वें श्लोकमें भी कुछ ऐसी बात कही गई है जिससे पता चलता है कि उसमें भी यज्ञका ही निरूपण है। भगवानको तो उससे पूर्वके १६वें श्लोकमें यज्ञ कहा ही है। मगर इसमें जो यह कहा गया है कि “मै ही वर्षा रोकता हूँ और उसे जारी भी करता हूँ”—“अह वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च”, उससे पता चलता है कि यज्ञका ही उल्लेख है। क्योंकि तीसरे अध्यायमें तो कही दिया है कि “यज्ञसे ही वृष्टि होती है”—“यज्ञाद्भवति पर्जन्यः।” ‘उत्सृजामि’ शब्दका अर्थ है उत्सर्ग या छोड़ना—बाधा हटा देना। आठवें में जो विसर्ग कहा गया है वही है यह उत्सर्ग। यज्ञोंसे वृष्टिकी बाधा हटके पानी बरसता है। नवे अध्यायके अन्तके ३४वें श्लोकमें भी “मद्याजी” शब्द मिलता है, जिसका अर्थ है “मेरा-भगवानका—यज्ञ करनेवाला—भगवत्पूजक”। इसी श्लोकके प्राय तीन चरण १८वें अध्यायके ६५वें श्लोकमें भी ज्योंके त्यों पाये जाते हैं। अर्थ भी यही है।

दसवें अध्यायके तो केवल २५वें श्लोकमें जप यज्ञकी बात आई है। इसके बारेमें हम भी इस प्रसंगके शुरूमें ही कह चुके हैं। ग्यारहवें अध्यायके “नवेदयज्ञाध्ययनैर्नदानैः” (४८), तथा “नदानेन नचेज्यया” (५३) श्लोकोंमें यज्ञ और इज्या शब्द आये हैं। इज्याका वही अर्थ है जो यज्ञका। यहाँ केवल यज्ञका उल्लेख है। कोई खास बात नहीं है। बारहवें के १०वें श्लोकमें ‘मदर्थ’ या भगवानके लिये किये जानेवाले कर्मोंका उल्लेख है और यज्ञार्थ कर्मकी बात तो कही चुके हैं। इसीलिये वहाँ भी यज्ञकी ही बात है।

सोलहवें अध्यायमें यज्ञका जिक्र है केवल १५वें तथा १७वें श्लोकोंमें। यह बात बहुत अच्छी तरह ईश्वरवादके प्रसंगमें लिखी जा चुकी है। हाँ, सनहवें अध्यायमें यज्ञकी बात बार-बार अनेक रूपमें आई है। पहले और चौथे श्लोकमें श्रद्धापूर्वक यज्ञादि करने और सात्त्विक यज्ञोंका साधारण उल्लेख है। कोई विवरण नहीं है। हाँ, इतना कह दिया है कि

कैसेकी यज्ञपूजा किस प्रकार की होती है । यज्ञके सात्त्विक आदि तीन प्रकार यजनीय और पूजनीय पदार्थोंके ही हिसाबसे बताये गये हैं । फिर आगेके ११-१३—तीन—श्लोकोमें यज्ञके कर्त्ताके अपने ही भावों और विचारोंके अनुसार यज्ञके वही सात्त्विक आदि तीन भेद बताये गये हैं । इसके बाद २३-२५—तीन—श्लोकोमें और कुछ न कहके यज्ञादि कर्मोंकी श्रुतियोंके पूरा करनेका सीधा उपाय बताया गया है कि श्रद्धाके साथ-साथ यदि ओतत्सत् बोलके उन्हें किया जाय तो उनमें श्रद्धारापन रही नहीं जाता—वे सात्त्विक बन जाते हैं । यही बात २७, २८ श्लोकोमें भी पाई जाती है । २८वेमें हुत शब्दका अर्थ यज्ञ ही है । २७वेका 'तदर्थीयकर्म' भी इसी मानीमें आया है । यज्ञार्थ और तदर्थ एक ही चीज है ।

अठारहवें अध्यायके ६५वेके सिवाय ७०वें श्लोकमें भी ज्ञानयज्ञका उल्लेख है । गीताके उपसंहारमें ज्ञानयज्ञका नाम लेना कुछ महत्त्व रखता है । पहले भी तो कही चुके हैं कि और यज्ञोंसे ज्ञानयज्ञ श्रेष्ठ है । वही बात यहाँ याद हो आई है । खूबी तो यह है कि उस श्लोकमें गीताके पढ़ने-वालेको ही कहा है कि वही ज्ञानयज्ञके द्वारा भगवानकी पूजा करता है । इस प्रकार पठन-पाठनको ज्ञानयज्ञके भीतर डालके गीताने सुन्दर पथ-प्रदर्शन किया है । यज्ञका अर्थ समझनेके लिये कुजी भी दे दी है । इस अध्यायके प्रारम्भके ३, ५, ६ श्लोकोमें भी यज्ञ, दान, तप इन तीन कर्मोंका बार-बार उल्लेख किया है और कहा है कि ये वुनियादी कर्म हैं । इन्हें किसी भी दशामें छोड़ नहीं सकते । इस तरह यज्ञका महत्त्व सिद्ध कर दिया है ।

इतनी दूरतक गीताके यज्ञका सामान्य तथा विशेष विचार कर लेनेके बाद अब हमें मौका मिलता है कि उसकी तहमें घुसके देखें कि यह क्या चीज है । तीसरे अध्यायमें जो यज्ञचक्र बताया गया है वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है । उसमें इस मामलेपर काफी प्रकाश पड़ता है । इसलिये पहले उसे

ही देखें कि उसकी हकीकत क्या है। वहाँ यह क्रम पाया जाता है कि कर्मोंसे यज्ञका स्वरूप तैयार होता है, वह पूर्ण होता है—यज्ञसे वृष्टि होती है, वृष्टिसे अन्न होता है, अन्नसे भूतो यानी पदार्थों तथा प्राणियोंका भरण-पोषण होता है और उनकी उत्पत्ति भी होती है। इस प्रकार जो एक शृंखला तैयार की गई है उसके एक सिरेपर भूत आ जाते हैं। भूतका असल तात्पर्य है ऐसे पदार्थोंसे जिनका अस्तित्व पाया जाय—यानी सत्ता-धारी पदार्थमात्र। उसी शृंखलाके दूसरे सिरेपर कर्म पाया जाता है, ऐसा खयाल हो सकता है। होना भी ऐसा ही चाहिये। क्योंकि कर्मका ही सम्बन्ध पदार्थोंसे मिलाना है और यही चीज गीताको अभिमत भी है। मगर इससे चक्र तैयार हो पाता नहीं। क्योंकि जबतक शृंखलाके दोनों सिरे—छोर—मिल न जायँ, जुट न जायँ, चक्र होगा कैसे? चक्रका तो मतलब ही है कि शृंखलाके भीतरवाले सभी पदार्थोंका लगाव एक सरेसे रहे और कहीं भी वह लगाव टूटने न पाये। फलतः एक बार एक पदार्थको शुरू कर दिया और वह चक्र खुदबखुद चालू रहेगा। केवल शृंखला रहनेपर और चक्र न होनेपर यह बात नहीं हो सकती। तब तो बार-बार शृंखलाकी लड़ियोंके किनारे पहुँचके नये सिरेसे शुरू करनेकी बात आ जायगी। मगर चक्रमे किनारेकी बात ही नहीं होती। सभी लड़ियाँ बीचमे ही होती हैं।

यह ठीक है कि भूतोंका तो कर्मोंसे ताल्लुक हई। भूतोंमे ही तो क्रिया पाई जाती और क्रियासे यज्ञका सम्बन्ध होके चक्र चालू रहता है। किनारेका सवाल भी अब नहीं उठता। यही सर्वजनसिद्ध बात है भी। मगर इसमें दो चीजोंकी कमी रह जाती है। एक तो यह बात निरी मैशीन जैसी चीज हो जाती है। भूतोंकी क्रियाके पीछे कोई ज्ञान, दिमाग या पद्धति है, या कि योही वह क्रिया चालू है, जैसे घड़ीकी सुइयोंकी क्रिया चालू रहती है? यह प्रश्न उठता है और इसका उत्तर जरूरी है। मगर

इस चक्रमे इसका उत्तर नहीं मिलता है। दूसरी बात यह है कि हमें तो अपने ही दिल-दिमागके अनुसार कर्मोंके करनेका हक है, गीताका यह सिद्धान्त बताया जा चुका है। इस चक्रमे यह बात भी साफ हो पाती नहीं और इसके बिना काम ठीक होता नहीं।

इसीलिये तीसरे अध्यायमे उस शृखलामें दो लड़े और भी जुटी हैं जो इस कमीकी पूर्ति कर देती हैं। दोई कमियाँ थी और दो लड़ें जुट गईं। वहाँ कहा गया है कि अक्षरसे ब्रह्म और ब्रह्मसे कर्म पैदा होता है। कर्मका तो यज्ञके द्वारा उस शृखलामें लगाव हुई। मगर प्रश्न यह होता है कि चक्र बनता है कैसे? अक्षरसे शुरू करके भूतोपर खात्मा हो जानेपर मिलान तो होती नहीं। भूत और अक्षर तो दो जुदी चीजें हैं न? यह भी नहीं कि जैसे भूतोसे कर्म बनते हो—उनके ही द्वारा कर्म होते हो—वैसे ही भूतोसे अक्षर होता हो या बनता हो। फलत भारी अड़चन आ जाती है। दोनों कमियोंकी पूर्ति कैसे हो गई यह बात तो अलग ही है—इसका भी पता नहीं चलता।

इस पहेलीको सुलभानेके लिये हमें ब्रह्म और अक्षरको पहले जान लेना होगा कि ये दोनों हैं क्या। पहले ब्रह्मको ही लें। गीतामे ब्रह्म शब्द तीन अर्थोंमें आया है। यो तो ब्रह्म शब्दका अर्थ है बृहत् या बड़ा—बहुत बड़ा, सबसे बड़ा। आमतौरसे ब्रह्म कहते हैं परमात्मा या भगवानको ही। उसे इसीलिये समब्रह्म, परब्रह्म या परब्रह्म और अक्षरब्रह्म भी कहा करते हैं। ब्रह्म शब्द गीतामें कुल मिलाके प्रायः तिरपन बार आया है। अध्याय और श्लोक जिनमें यह शब्द मिलता है इस तरह है—(२।७२), (३।१५), (४।२४, २५, ३१, ३२), (५।६, १०, १६, २०, २१, २४, २५, २६), (६।१४, २८, ३८, ४४), (७।२६), (८।१, ३, ११, १३, १६, १७, २४), (१०।१२), (११।१५, ३७), (१३।४, १२), (१४।३, ४, २६, २७), (१७।१४, २३, २४), (१८।४२, ५०, ५३, ५४)।

किसी-किसी श्लोकमें कई कई बार आनेके कारण ५० बारसे ज्यादा हो जाता है।

मगर यदि पूर्वापर विचार किया जाय तो पता चलेंगा कि पाँच ही अर्थों में यह शब्द प्रयुक्त हुआ है। परमात्माके अर्थ में तो बारबार आया है और सबसे ज्यादा आया है। ब्राह्मण जातिके अर्थमें केवल एक बार १८वे अध्यायके ४२वे श्लोकमें पाया जाता है। यो तो इसी ब्रह्म शब्दसे बना ब्राह्मण शब्द कई बार आया है। प्रकृति या मायाके अर्थमें चौदहवे अध्यायके ३, ४ श्लोकोंमें पाया जाता है। असलमें उसके साथ महत् शब्द लगा है और उसका अर्थ है महान् या महत्तत्त्व। प्रकृतिसे जिस तत्त्वकी उत्पत्ति वेदान्त और सांख्यदर्शनमें मानी जाती है उसे ही महान्, महत् या महत्तत्त्व कहते हैं। तेरहवें अध्यायके ५वे श्लोकमें जिसे बुद्धि कहा है वह यही महत् है। यह है समष्टि या व्यापक बुद्धि, न कि जीवोंकी जुदा-जुदा। वहाँ जिसे अव्यक्त कहा है वही है प्रकृति और चौदहवें उसीको ब्रह्म कहा है। सातवे अध्यायके ४थे श्लोकमें भी उसे बुद्धि और अव्यक्तको अहकार कह दिया है। वहाँ मनका अर्थ है अहकार और अहकारका प्रकृति अर्थ है। चौदहवें महत् शब्दके सम्बन्धसे ब्रह्मका अर्थ प्रकृति हो जाता है। प्रकृतिसे ही तो विस्तार या सृष्टिका पसारा शुरू होता है और सबसे पहले समष्टि बुद्धि पैदा होती है। इसीलिये प्रकृतिका विशेषण महत् दे दिया है। महत्तत्त्व भी तो प्रकृतिसे जुदा नहीं है, जैसे मिट्टीसे घंटा।

ब्रह्म शब्दका चौथा अर्थ है हिरण्यगर्भ या ब्रह्मा। उसीको अव्यक्त भी कहा है। आठवे अध्यायके १६, १७ श्लोकोंमें ब्रह्माके ही अर्थमें ब्रह्म शब्द और १८वें अव्यक्त शब्द आया है। ग्यारहवे अध्यायके १५वें भी ब्रह्म शब्दका ब्रह्मा ही अर्थ है। छठे चौदहवें तथा १७वें के १४वें श्लोकमें ब्रह्मचारी एवं ब्रह्मचर्यवाला ब्रह्म शब्द वेदके ही अर्थमें सर्वत्र आता है

और वहाँ भी आया है। चौथेके “ब्रह्मणोमुखे”का ब्रह्म शब्द भी वेदका ही वाचक है। इसी प्रकार छठे अध्यायके ४४वें श्लोकमें जो ब्रह्म शब्द है वह भी वेदार्थक ही है। उसके पूर्वमें ‘शब्द’ शब्द लग जानेसे दूसरे अर्थकी गुजाइश वहाँ रही नहीं जाती। तीसरे अध्यायमें जो यज्ञचक्रके सिलसिलेमें ब्रह्म शब्द आया है वह भी वेदका ही वाचक है। शेष ब्रह्म शब्द परब्रह्म या परमात्माके ही अर्थमें आये हैं। शायद ही कही परमात्माके सिवाय उक्त शेष चार अर्थोंमें किसीमें आये हो।

असलमें तो ब्रह्म शब्दके तीन ही मुख्य अर्थ गीतामें पाये जाते हैं और ये हैं वेद, परमात्मा, प्रकृति। यह भी कही चुके हैं कि आमतौरसे ब्रह्मका अर्थ परमात्मा ही होता है। शेष अर्थ या तो प्रसङ्गसे जाने जाते हैं, या किसी विशेषणके फलस्वरूप। दृष्टान्तके लिये प्रकृतिके अर्थमें ब्रह्म शब्दका प्रयोग होनेके समय प्रसङ्ग तो हुई। पर, उसीके साथ महत् विशेषण भी जुटा है। यही बात वेदके अर्थमें भी है। शब्द ब्रह्मकी बात अभी कही गई है। “ब्रह्मणोमुखे”में जो ब्रह्मका अर्थ वेद होता है वह प्रसङ्गवश ही समझा जाता है। यज्ञोका विस्तार वेदोंमें ही है। उसे ही वेदका मुख कह दिया है। मुख है प्रधान अंग। इसीलिये मुख और मुख्य शब्द प्रधानार्थक है। वेदोंके प्रधान अंशोंमें यज्ञोका ही विस्तार पाया जाता भी है। जिन लोगोंने यहाँ “ब्रह्मणोमुखे”में ब्रह्मका अर्थ परमात्मा किया है उन्हें क्या कहा जाय ? यज्ञोका, विस्तार वेदोंमें ही तो है। भगवानके मुखमें विस्तार है, यह अजीब बात है। हमें आश्चर्य तो तब और होता है जब वही लोग “त्रैविद्या मा सोमपा.” (६।२०), तथा “त्रयीधर्ममनु-प्रपन्ना” (६।२१), में खुद स्वीकार करते हैं कि त्रयी या तीनों वेदोंमें यज्ञयागादिका ही विशेष वर्णन है। फिर यहाँ वही अर्थ क्यों नहीं किया जाय ? तीसरे अध्यायमें भी ब्रह्मका विशेषण सर्वगत है। गम् धातु सस्कृतमें ज्ञानके अर्थमें भी प्रयुक्त होती है। इसीलिये अवगत शब्दका

अर्थ है जाना हुआ। इस प्रकार सर्वगत शब्दका अर्थ है सब चीजोंको जनाने या बतानेवाला। खुद वेद शब्दका अर्थ है ज्ञान। ज्ञानसे ही तो सब चीजे प्रकाशित होती हैं या जानी जाती हैं। इसीलिये यहाँ अर्थ हो जाता है कि सभी बातोंको अवगत करानेवाले वेदोंसे ही कर्म आते हैं, पैदा होते हैं या जाने जाते हैं। वेदका तो काम केवल बताना ही है न ?

यह तो सभी वेदज्ञ जानते हैं कि यज्ञयागादि सभी प्रकारके कर्मोंपर बहुत ज्यादा जोर वेदोंने दिया है। मीमांसा दर्शन उन्हीं वेदवाक्योंके आधारपर कर्मोंका विस्तृत विवेचन करता है। श्रौत तथा स्मार्त सूत्र-ग्रन्थ इन्हीं वैदिक कर्मोंकी विधियाँ बताते हैं। यहाँतक कि यजुर्वेदके अन्तिम-४०वे-अध्यायके दूसरे मंत्रमें साफ ही कह दिया है कि “कर्मोंको करते रहके ही इस दुनियामे सौ साल जीनेकी इच्छा करे, क्योंकि मनुष्यमें कर्मोंका लेप न हो—वे मनुष्यको बन्धनमें न डाले—इसका दूसरा उपाय हई नहीं”—“कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छत समा । एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥” यह तो कही चुके हैं कि गीताने भी कर्मोंको ही उनके बन्धनके धोनेका साबुन बताया है। उसने इसकी तरकीब भी सुझाई है।

परन्तु दरअसल ब्रह्मके दोई भेद किये गये हैं। मुण्डक उपनिषदके प्रथम खंडमें ही जिसे परा एव अपरा विद्याके रूपमें “द्वे विद्ये वेदितव्ये” कहा है, उसी चीजको सफाईके साथ महाभारतके शान्तिपर्वके (२३१-६। २६६-१) दो श्लोकोंमें, जो हुबहु एक ही हैं, कह दिया है कि “ब्रह्म तो दोई है—पर तथा अपर या शब्द ब्रह्म और परब्रह्म। जो शब्दब्रह्ममें प्रवीण हो जाता है वही परब्रह्मको जान पाता है”—“द्वे ब्रह्मणी वेदितव्ये शब्द ब्रह्म पर च यत् । शब्दब्रह्मणि निष्णात पर ब्रह्माधिगच्छति ॥” इन्हीं दोमेंसे शब्द-ब्रह्मको गीताके तृतीय अध्यायमें सर्वगत ब्रह्म और पर-ब्रह्मको अक्षर कहा है। आठवे (८।३) में उसे ही अक्षर ब्रह्म और

परमब्रह्म भी कहा है। और भी स्थान-स्थानपर यही बात पाई जाती है।

इस प्रकार सर्वगत वेदसे यदि कर्मोंकी जानकारी होती है तो यह शका कि कर्मोंके पीछे ज्ञान और दिमाग है या नहीं, अपने आप मिट जाती है। वेद तो ज्ञानको कहते ही हैं। इसलिये मानना पड़ता है कि यज्ञ-यागादि कर्म घड़ीकी सूईकी चाल जैसे न होके ज्ञानपूर्वक होते हैं। इनकी व्यवस्था ही ऐसी है। इसीलिये तो जवाबदेही भी करनेवालोपर आती है। अब सिर्फ दूसरी शका रह जाती है कि लोगोको समझ-बूझके करनेकी बात है या नहीं। कही ऐसा तो नहीं कि किसीकी प्रेरणासे विवश होके ही कर्म करने पड़ते हैं। इसका उत्तर “ब्रह्म अक्षरसे पैदा हुआ”—“ब्रह्माक्षर समुद्भवम्” पद देते हैं। श्वेताश्वतर उपनिषद्के अन्तिम-छठे-अध्यायमें एक मंत्र आता है कि “जो परमात्मा सबसे पहले ब्रह्माको पैदा करके उसे वेदोंका ज्ञान कराता है—“यो ब्रह्माण विदधाति पूर्वं यो वै वेदाश्च प्रहिणोति तस्मै” (६।१८)। जगह-जगह वैदिक ग्रन्थोंमें यही बात पाई जाती है। मनु आदिने भी यही लिखा है। ब्राह्मण ग्रन्थोंमें भी बार-बार यही कहा गया है। इससे यह बात तो निर्विवाद है कि अविनाशी या अक्षरब्रह्मसे वेद पैदा हुए। या यो कहिये कि उसने ही वेद बनाये। और जब ऐसा नहीं कहके कि परमात्माने कर्म बनाये, यह कहा है कि उसने वेद बनाये, तो स्पष्ट है कि हम वेदोंको पढ़के जानकारी हासिल करें और कर्मोंको समझ-बूझके करें। अगर यह कह दिया होता कि परमात्माने कर्म ही बनाये, तो यही खयाल होता है कि कर्म करनेकी उसकी आज्ञा या मर्जी है। उसमें सोचने-विचारनेका प्रश्न है नहीं।

तब सवाल यह होता है कि चक्र कैसे बनेगा ? भूतोंका अक्षर ब्रह्मसे कौनसा सम्बन्ध है ? जबतक या तो भूतोंसे अक्षरब्रह्मकी उत्पत्ति न मानी जाय, या दोनोंकी एकता स्वीकार न की जाय तबतक श्रृंखलाके दोनों

छोर पृथक्-पृथक् रहेंगे। वे मिलेंगे हर्गिज नहीं। मगर इन दोनोंमें एक भी सम्भव नहीं। भूतोमें तो सभी पदार्थ आ जाते हैं, चाहे जड हो या चेतन। फिर सबकी एकता ब्रह्मके साथ होगी कैसे? उनसे ब्रह्मकी उत्पत्ति तो कोई भी नहीं मानता। तब यह गुत्थी सुलभे कैसे? यहाँ हमें फिर उपनिषदोंकी ही ओर देखना पड़ता है। तभी यह गाँठ सुलभेगी। गीता तो उपनिषद हुई। सभी अध्यायोंके अन्तमें ऐसा ही कहा गया भी है।

बृहदारण्यक उपनिषदके चतुर्थ अध्यायके पाँचवें ब्राह्मणके ११वें मन्त्रमें याज्ञवल्क्य एव मैत्रेयीके सम्वादके सिलसिलेमें याज्ञवल्क्यने मैत्रेयीसे कहा है कि, “यथाद्र्वेधाग्नेरभ्याहितस्य पृथग्धूमा विनिश्चरन्त्येव वा अरेऽस्य महतो भूतस्य नि श्वसितमेतदृग्वेदो यजुर्वेद सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इति-हास पुराण विद्या उपनिषद श्लोकाः सूत्राण्यनुव्याख्यानिव्याख्यानीष्ट हुतमाशित पायितमय च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि च भूतान्यस्यैवैतानि सर्वाणि नि श्वसितानि।” इसका आशय यह है कि “जिस तरह गीले ईँधनसे अग्निका सम्बन्ध होनेपर उससे चारों ओर धुआँ फैलता है, ठीक उसी तरह इस महान् भूतकी साँसके रूपमें ही ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास, पुराण, कला, उपनिषद, श्लोक, सूत्र, व्याख्यान, व्याख्यानोके व्याख्यान, हवनके पदार्थ, यज्ञके भोज्य तथा पेय पदार्थ, यह लोक, परलोक, सभी भूत चारों ओर फैले हैं।”

यहाँ कई बातें हैं। एक तो वेदादि जितनी ज्ञानकी राशियाँ हैं उनका केन्द्र परमात्मा ही माना गया है। दूसरे सृष्टिके सभी पदार्थोंका पसारा उसीसे बताया गया है। तीसरे भूतोंको भी उसीकी साँसकी तरह कहा गया है। यानी भूत उससे जुदा नहीं हैं। चौथी बात यह है और यही सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है कि उस परमात्माको महाभूत कहा गया है। आगेके १४, १५ मन्त्रोंमें उसीको अविनाशी आत्मा कहा है, जिसका नाश

के कृश करनेकी बात कही गई है या घसीटनेकी—खींचनेकी—उसका भी मतलब नीचे गिराने, गिरने या पतनसे ही है। यह बात आसुरी कामोसे होती है। इसीलिये उनकी निन्दा और यज्ञकी प्रशंसा की गई है। देखिये न, दुनियावी बातोमे ऐसे लोग अपनी एव ईश्वरकी कितनी भूठी कसमे खाते हैं और इस प्रकार अपने आपको तथा ईश्वरको भी कितना नीचे घसीट लाते हैं !

जैसे भूतका अर्थ है सत्ताधारी, ठीक उसी प्रकार अन्नका अर्थ है जिसे खाया-पिया जाय या जो औरोको खा-पी जाय—“अद्यतेऽति वा भूतानी-त्यन्नम्।” वृष्टि या पानीकी सहायतासे जो भी चीजे तैयार हो या शुद्ध हो सभी अन्नके भीतर आ जाती है। वैदिक यज्ञादिसे या वैज्ञानिक रीतिसे जो वृष्टि कराई जाय, नहर आदिके जरिये या कुएँसे पानी वहाँ पहुँचाया जाय जहाँ जरूरत हो, वृक्षादिकी वृद्धिके जरिये वृष्टिको उत्तेजना दी जाय—क्योंकि यह मानी हुई बात है कि जगलोकी वृद्धिसे पानी ज्यादा बरसता है और काट देनेपर कम—या दूसरा भी जो तरीका अस्तित्व पर किया जाय और जितनी भी वैज्ञानिक प्रक्रियाये सिखाई-पढाई जायँ सभी यज्ञके भीतर आ जाती है। औषधियोंके जरिये, स्वच्छताका खूब प्रसार करके या जैसे हो जलकी शुद्धिके सभी उपाय यज्ञ ही हैं। फिर आगे जो कुछ भी जलके प्रभावसे हमारे कामके लिये—समाजके लाभके लिये—किया जाय, बनाया जाय—फिर चाहे वह शुद्ध हवा हो, खाद्य पदार्थ हो, जमीन हो, घर हो या दूसरी ही चीजे—सभी अन्नके भीतर आ जाती हैं। ज्ञान, ध्यान, समाधिके जरिये जो शक्ति पैदा होती है उससे क्या नहीं होता। योगसिद्धियोंका पूरा वर्णन योगसूत्रोमे है। इसलिये यह सब कुछ यज्ञ ही है। जो भी काम आत्मा, समाज तथा पदार्थोंकी सर्वांगीण उन्नतिके लिये जरूरी हो उससे चूकना पाप है। यही गीताका उपदेश है, यही यज्ञचक्रका रहस्य है।

अध्यात्म, अधिभूत, अधिदैव, अधियज्ञ

चालोको कुछ पता ही न लगा। वे तो और भी परीशानीमें पड़ गये कि यह विडौजा कौनसी बला है। मघवामे तो मघ शब्द था जो माघ जैसा लगता था। मगर विडौजा तो एकदम अनजान ही है। ठीक यही बात यहाँ हो जाती है। ये शब्द तो कुछ समझमे आते भी हैं, कुछ परिचित जैसे लगते हैं। मगर इनके जो अर्थ बताये गये हैं वे ? वे तो ठीक विडौजा जैसे हैं और समझमे आते ही नहीं।

बेशक यह दिक्कत है। इसलिये भीतरसे पता लगाना होगा कि बात क्या है। एतदर्थ हमें उपनिषदोंसे ही कुंजी मिलेगी। मगर वह कुंजी क्या है यह जाननेके पहले यह तो जान लेना ही होगा कि अधियज्ञ गीताकी अपनी चीज है। गीतामे नवीनता तो हुई। फिर यहाँ भी क्यों न हो ? गीताने यज्ञको जो महत्त्व दिया है और उसके नये रूपके साथ जो उसकी नई उपयोगिता उसने सुझाई है उसीके चलते अध्यात्म आदि तीनके साथ यहाँ अधियज्ञका आ जाना जरूरी था। एक बात यह भी है कि यज्ञ तो भगवत्पूजाकी ही बात है। गीताकी नजरोंमे यज्ञका प्रधान प्रयोजन है समाज-कल्याणके द्वारा आत्मकल्याण और आत्मज्ञान। गीताका यज्ञ चौबीस घंटा चलता रहता है यह भी कही चुके हैं। इसलिये गीताने आत्मज्ञानके ही सिलसिलेमे यहाँ अधियज्ञ शब्दको लिखके शरीरके भीतर ही यह जानना-जानना चाहा है कि इस शरीरमे अधियज्ञ कौन है ? बाहर देवताओंको या तीर्थ और मन्दिरमें भगवानको ढूँढनेके बजाय शरीरके भीतर ही यज्ञ-पूजा मानके गीताने उसीको तीर्थ तथा मन्दिर करार दे दिया है और कह दिया है कि वही आत्मा-परमात्माको ढूँढो। बाहर भटकना बेकार है। प्रश्न और उत्तर दोनोंमे ही जो “इस शरीरमे”—“अत्र देहेऽस्मिन्” कहा गया है उसका यही रहस्य है।

इस सम्बन्धमे एक बात और भी जान लेना चाहिये। अगस्त कोन्त (Auguste Comte) नामक फ्रांसीसी दार्शनिकने तथा और भी

पश्चिमी दार्शनिकोंने किसी चीजके और खासकर समाज और सृष्टिके विवेचनके तीन तरीके माने हैं, जिन्हें पोजिटिव (Positive), थियोलौजिकल (Theological) और मेटाफिजिकल (Metaphysical) नाम दिया गया है। मेटाफिजिक्स अध्यात्मशास्त्रको कहते हैं, जिसमें आत्मा-परमात्माका विवेचन होता है और थियोलौजी कहते हैं धर्मशास्त्रको, जिसमें स्वर्ग, नर्क तथा दिव्यशक्ति-सम्पन्न लोगोका, जिन्हें देवता कहते हैं, वर्णन और महत्त्व पाया जाता है। पोजिटिवका अर्थ है निश्चित रूपसे प्रतिपादित या सिद्ध किया हुआ, बताया हुआ। कोन्तके मतसे किसी पदार्थको दैवी या आध्यात्मिक कहना ठीक नहीं है। वह इन बातोंको बेवकूफी समझता है। उसके मतसे कोई चीज स्वाभाविक (Natural) भी नहीं कही जा सकती। ऐसा कहना अपने आपके अज्ञानका सबूत देना है। किन्तु हरेक दृश्य पदार्थोंका जो कुछ ज्ञान होता है वही हमें पदार्थोंके स्वरूपोंको बता सकता है और उसीके जरिये हम किसी वस्तुके बारेमें निर्णय करते हैं कि कैसी है, क्या है आदि। वेशक, यह ज्ञान आपेक्षिक होता है—देश, काल, परिस्थिति और पूर्व जानकारीकी अपेक्षा करके ही यह ज्ञान होता है, न कि सर्वथा स्वतंत्र। इसी ज्ञानके द्वारा उसके पदार्थोंका विश्लेषण करके जो कुछ स्थिर किया जाता है वही पोजिटिव है, असल है, वस्तुतत्त्व है। इसी प्रणालीको लोगो ने आधिभौतिक विवेचनकी प्रणाली कहा है। इसे ही मैटेरियलिस्टिक मेथड (Materialistic method) भी कहते हैं। शेष दो को क्रमश आधिदैवत एवं आध्यात्मिक विवेचन प्रणाली कहते हैं।

आधिदैवत प्रणालीमें दिव्य शक्तियोंकी सत्ता स्वीकार करके ही आगे बढ़ते हैं। उसमें मानते हैं कि ऐसी अलौकिक ताकतें हैं जो ससारके बहुतसे कामोंको चलाती हैं। बिजलीका गिरना, चन्द्र-सूर्य आदिका भ्रमण तथा निश्चित समयपर अपने स्थानपर पहुँच जाना, जिससे ऋतुओं-

का परिवर्तन होता है, आदि बातें ऐसे लोग उस दैवी-शक्तिके ही प्रभावसे मानते हैं। यह बातें मानवीय शक्तिके बाहरकी हैं। हमारी तो वहाँ पहुँच हुई नहीं। सूर्यसे निरन्तर ताप निकल रहा है। फिर भी वह ठंडा नहीं होता। ऐसा करनेवाली कीर्ति दिव्य-शक्ति ही मानी जाती है। हम किसी चीजको कितना भी गर्म करें। फिर भी खुद बातकी बातमें वह ठंडी हो जाती है। मगर सूर्य क्यों ठंडा नहीं होता? उसमें ताप कहाँसे आया और बराबर आता ही क्यों कहाँसे रहता है? ऐसे प्रश्नोक्ता उत्तर वे लोग यही देते हैं ससारका काम चलानेके लिये वह ताप और प्रकाश अनिवार्य होनेके कारण ससारका निर्माण करनेवाली वह दैवी-शक्ति ही यह सारी व्यवस्था कर रही है। इसी प्रकार प्राणियोंके शरीरोंकी रचना वगैरहको भी ले सकते हैं। जाने कितनी बूँदें वीर्यकी योही गिर जाती हैं और पता नहीं चलता कि क्या हुई। मगर देखिये उसीकी एक ही बूँद स्त्रीके गर्भमें जानेसे साढ़े तीन हाथका मोटा-ताजा, विद्वान और कलाकार मनुष्यके रूपमें तैयार हो जाता है सिंह, हाथी आदि जन्तु बन जाते हैं। यह तो इन्द्रजाल ही मालूम होता है। मगर है यह काम किसी अदृश्य हाथ या दिव्य शक्तिका ही। इसलिये उसकी ही पूजा-आराधना करें तो मानव-समाजका कल्याण हो। वह यदि जरासी भी नजर फेर दे तो हम क्यासे क्या हो जायँ। शक्तिका भंडार ही तो वह देवता आखिर है न? जिस प्रकार आधिभौतिकवादी जड़ पदार्थोंकी पूजा करते हैं या यों कहिये कि इन्हींके अध्ययनमें दिमाग खर्चना ठीक मानते हैं, ठीक वैसे ही आधिदैवतवादी देवताओंके ही ध्यान, अन्वेषण आदिको कर्तव्य समझते हैं।

आध्यात्मिक पक्ष इन दोनोंको ही स्वीकार न करके यही मानता है कि हर चीजकी अपनी हस्ती होती है, सत्ता होती है, अपना अस्तित्व

होता है । वही उसकी अपनी है, स्व है, आत्मा है । उसे हटा लो, अलग कर दो । फिर देखो कि वह चीज कहाँ चली गई, लापता हो गई । मगर जबतक उसकी आत्मा मौजूद है, सत्ता कायम है तबतक उसमें कितनी ताकत है । बारूद या डिनामाइटसे पहाड़ोको फाड़ देते हैं । बिजलीसे क्या-क्या करामाती काम नहीं होते । आग क्या नहीं कर डालती । दिमाग-दार वैज्ञानिक क्या-क्या अनोखे आविष्कार करते हैं । हाथी पहाड़ जैसा जानवर कितना बोझ ढो लेता है । सिंह कितनी बहादुरी करता है । मनुष्योकी हिम्मत और वीरताका क्या कहना । मगर यह सब बातें तभीतक होती हैं जबतक इन चीजोकी हस्ती है, सत्ता है, आत्मा है । उसे हटा दो, सत्ता मिटा दो । फिर कुछ न देखोगे । अतएव यह आत्मा ही असल चीज है, इसीकी सारी करामात है । इसका हटना या मिटना यही है कि हम इसे देख नहीं पाते । यह हमसे ओझल हो जाती है । इसका नाश तो कभी होता नहीं, हो सकता नहीं । आखिर नाशकी भी तो अपनी आत्मा है, सत्ता है, हस्ती है । फिर तो नाश होनेका अर्थ ही है आत्माका रहना । यह भी नहीं कि वह आत्मा जुदा-जुदा है । वह तो सबोमें—सभी पदार्थोमें—एक ही है । उसे जुदा करे कौन ? जब एक ही रूप, एक ही काम, एक ही हालत ठहरी, तो विभिन्नताका प्रश्न ही कहाँ उठता है ? जो विभिन्नता मालूम पडती है वह वनावटी है, झूठी है, धोका है, माया है । यह ठीक है कि शरीरोमें ज्ञानके साधन होनेसे चेतना प्रतीत होती है । मगर पत्थरमें यह बात नहीं । लेकिन आत्माका इससे क्या ? आग सर्वत्र है । मगर रगड़ दो तो बाहर आ जाय । नहीं तो नहीं ! ज्ञानको प्रकट करनेके लिये इन्द्रियाँ आगके लिये रगड़नेके समान ही हैं । इस तरह आध्यात्मिक पक्षवाले सर्वत्र आत्माको ही देखते हैं, ढूँढते हैं । उसे ही परमात्मा मानते हैं ।

अन्य मतवाद

कुछ लोगोका खयाल है कि इन्ही आधिभौतिक, आधिदैवत एवं आध्यात्मिक—तीनों—पक्षोका जिक्र गीतामें किया गया है। उनके मतसे गीताका यही कहना है कि हमें इन सभी पक्षोको जानना चाहिये। जिन्हें मुक्ति लेना है और जन्म-मरणसे छुटकारा पाना है उन्हें इन सभी पक्षोका मन्थन करना ही होगा। वे खामखा इन सबोका मन्थन करते हैं। सातवे अध्यायके अन्तके जिन दो श्लोकोमें ये बातें कही गई हैं और इसीलिये आठवेके शुरूमें इनके बारेमें पूछनेका मौका अर्जुनको मिल गया है, उनमें पहले यानी २६वे श्लोकमें तो उनके मतसे कुछ ऐसा ही लिखा भी गया है। वह श्लोक यो है, “जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये। ते ब्रह्मा तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्म कर्म चाखिलम् ॥” इसका अर्थ यह है कि “जो लोग भगवानका आश्रय लेकर जन्म, मरणादिसे छुटकारा पानेकी कोशिश करते हैं वे उस ब्रह्मको पूरा-पूरा जान लेते हैं, सभी कर्मोंको जान जाते हैं और अध्यात्म आदिको भी जानते हैं।” इससे वे लोग अपना खयाल सही साबित करते हैं।

मगर बात दरअसल ऐसी है नहीं। वस्तुओंके विवेचनके उक्त तीन तरीके हैं सही। इन्हें लोग अपनी-अपनी रुचि एवं प्रवृत्तिके अनुसार ही अपनाते भी हैं। मगर यहाँ उन तरीको तथा प्रणालियोसे मतलब हर्गिज है नहीं। यदि इन श्लोकोसे पहलेके सिर्फ सातवे अध्यायके-ही श्लोकोपर गौर किया जाय तो साफ मालूम हो जाता है कि आत्मा-परमात्माकी एकता के ज्ञान का ही वह प्रसंग है। इसीलिये वही बात किसी न किसी रूपमें कई प्रकारसे कही गई है। १६-१८ श्लोकोमें तो भक्तोके चार भेदोको गिनाके ज्ञानीको ही चौथा माना है और कहा है कि “ज्ञानी तो मेरी-भगवानको-आत्मा ही है”—“ज्ञानी त्वात्मैव

मे मतम्” (७।१८) । इसकी वजह भी बताते हैं कि “वह तो हमसे—परमात्मासे—बढ़के किसीको मानता ही नहीं और हमीमें डूब जाता है” —“आस्थित सहि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम्” (७।१८) । लेकिन इसके बाद ही जो यह कहा है कि “ममारमे जो कुछ है वह सबका सब वासुदेव—परमात्मा—ही है, ऐसा जो समझता है, वह तो अत्यन्त दुर्लभ महात्मा है” —“वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभ” (७।१९), वह तो बाकी बातोंको हवामे मिला देता है । उससे तो स्पष्ट हो जाता है कि यही एक ही चीज दरअसल जाननेकी है ।

इतना ही नहीं । इसके आगे २०-२७ श्लोकोमें उन लोगोकी काफी निन्दा भी की गई है जो दूसरे देवताओं या पदार्थोंकी ओर भुक्त हैं । उनकी समझ घपलेमें पड़ी हुई बताई गई है, “हृतज्ञाना” (७।२०) । इमीलिये तुच्छ एव विनाशशील फलोको ही वे लोग प्राप्त कर पाते हैं,—“अन्तवत्तु फल तेषा” (७।२३) । भौतिक दृष्टिवालोके बारेमें तो यहाँतक कह दिया है कि हमारे असली रूपको न जानके ही ऐसे बुद्धिहीन लोग स्थूल रूपमें ही हमें देखते हैं,—“अव्यक्त व्यक्तमापन्न मन्यन्ते मामबुद्धय” (७।२४) । आगेके तीन श्लोकोमें इसी बातका स्पष्टीकरण हुआ है । अन्तमें तो यहाँतक कह दिया है कि रागद्वेषके चलते जो अपने-पराये और भले-बुरेकी गलत धारणा हो जाती है उसीका यह नतीजा है कि लोग इधर-उधर इस सृष्टिके भौतिक पदार्थोंमें भटकते फिरते हैं—“इच्छाद्वेष समुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत । सर्वभूतानि समोहं सर्गे यान्ति परन्तप” (७।२७) । इसके विपरीत जिन सत्कर्मियोंमें यह रागद्वेषादि ऐव नहीं है वे अपने-पराये आदिके झमेलेमें न पड़के पक्के निश्चय एव दृढसकल्पके साथ केवल हमी—परमात्मा—में रम जाते हैं,—“येषा त्वन्तगत पाप जनाना पुण्यकर्मणाम् । ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मा दृढव्रता” (७।२८) । इसीके बाद वे श्लोक आये हैं । तब कैसे कहा जाय कि

उनमें आधिभौतिक आदि विवेचनोपर जोर दिया गया है या ऐसे विवेचनोकी जानकारी अवश्य प्राप्तव्य बताई गई है ?

इसके सिवाय उक्त तीन बातोंके अलावे ब्रह्म और कर्मकी जानकारी-की भी तो बात वही लिखी है । शका भी इन दोनों हीके बारेमें की गई है । उत्तर भी दिया गया है । भला अधियज्ञको तो उन्हीं तीनोंके साथ जैसे-तैसे जोड़के वे लोग पार हो जाते हैं । मगर मरनेके समय भगवानकी जानकारी कैसे होती है, यह भी तो एक प्रश्न है । पता नहीं वे लोग इसे किस पक्षमें डालते हैं । ऐसा तो कोई पुराना पक्ष है नहीं । और अधियज्ञवाला पक्ष तो बिल्कुल ही नया है । फिर पुरानोंके साथ इसका मेल कैसे होता है ? खूबी तो यह है कि उनमें 'अधिदेह' नामका एक दूसरा भी पक्ष यहीपर खड़ा कर दिया है और यह ऐसा है कि "न भूतो न भविष्यति ।" यदि वे लोग यह समझ पाते कि अध्यात्म शब्दमें जो आत्मा शब्द है वह देहके ही मानीमें है और जहाँ-जहाँ यह शब्द छान्दोग्य, बृहदारण्यक आदि उपनिषदों या और जगह आया है इसी मानीमें आया है, तो शायद अधिदेहकी बात बोलनेकी हिम्मत ही न करते । ज्यादा तो नहीं, लेकिन हमारा उनसे यही अनुरोध है कि छान्दोग्यके पहले अध्याय-का दूसरा, खंड बृहदारण्यकके पहले अध्यायके पाँचवें ब्राह्मणका २१वाँ मंत्र तथा कौषीतकी उपनिषदके चौथे अध्यायके ६-१७ मंत्रोंको गौरसे पढ़ जाये । तब उन्हें पता लगेगा कि अध्यात्ममें जो आत्मा शब्द है वह शरीरका ही वाचक है या नहीं ।

लेकिन जब कर्म, ब्रह्म और मरण कालका ब्रह्मज्ञान किसी पुराने पक्षकी चीज नहीं है तो फिर अध्यात्म वगैरहको ही क्यों पुराने पक्षमें घसीटा जाय ? और इन पक्षोंके जाननेसे लाभ ही क्या ? किसी विश्व-विद्यालयकी न तो परीक्षा ही देनी है और न कोई उपाधि ही लेनी है । कोई पुस्तक भी नहीं लिखनी है कि पाण्डित्यका प्रदर्शन किया जायगा

या खडन-मडन ही होगा, जिसके लिये इन अनेक पक्षोंकी जानकारी जरूरी हो जाती है। यहाँ तो ब्रह्मज्ञान और मोक्षका ही सवाल है। सो भी मरण कालकी जानकारीकी बात उठाके यह भी जनाया है कि विशेष रूपसे मरण समयके लिये जरूरी बातें यहाँ बता दी गई हैं। यही कारण है कि चार श्लोकोमें ये बातें खत्म करके पाँचवेंके ही “अन्तकाले च” आदि शब्दोंसे शुरू करके उसी अन्तकाल या मरण समयकी ही बातें अन्ततक लिखी गई हैं। तरीका भी बताया गया है कि किस प्रकार उस समय आत्मा और ब्रह्मका साक्षात्कार होता है। मरनेपर लोग किन-किन रास्तोंसे होके जाते हैं यह बात भी अन्तमें कही गई है। ऐसी हालतमें आधिभौतिक आदि मतवादोंका तो यहाँ अवसर ही नहीं है। इसीलिये मानना पड़ता है कि इन वखेडोंसे यहाँ कोई भी मतलब नहीं है।

अपना पक्ष

असल बात यह है कि प्राचीन समयमें कुछ ऐसी प्रणाली थी कि हम क्या हैं, यह ससार क्या है और हमारा इसके साथ सम्बन्ध क्या है, इन्हीं तीन प्रश्नोंको लेकर जो अनेक दर्शनोंकी विचार धारायें हुई थी और आत्मा-परमात्मा आदिका पता लगा था, या यो कहिये कि इनकी कल्पना की गई थी, उन्हींमें एक व्यावहारिक या अमली धारा ऐसी भी थी कि उसके माननेवाले निरन्तर चिन्तनमें लगे रहते थे। उनकी बात कोई शास्त्रीय-विवेचनकी पद्धति न थी। वे तो खुद दिन-रात सोचने-विचारने एवं ध्यानमें ही लगे रहते थे। इसीलिये हमने उनकी धारा या प्रणालीको अमली और व्यावहारिक (Practical) कहा है। इस प्रणालीके सैद्धान्तिक पहलूपर लिखने-पढ़ने या विवाद करनेवाले भी लोग होंगे ही। मगर हमारा उनसे मतलब नहीं है और न गीताका ही है। गीतामें तो अमली बातका वह प्रसंग ही है। वही बात वहाँ चल रही है। आगे भी

मरण समयकी बात आ जानेके कारण अमली या व्यावहारिक चीजकी ही आवश्यकता हो जाती है । मरणकालमें कोरे दार्शनिकवादोंसे सिवाय हानिके कुछ मिलने-जुलनेवाला तो है नहीं ।

ऐसे लोगोंने दृश्य—बाहरी—ससारको पहले दो भागमें बाँटा । पहले भागमें रखा अपने शरीरको । अपने शरीरसे अर्थ है चिन्तन करने-वालोंके शरीरसे । फिर भी इस प्रकार सभी जीवधारियोंके शरीर, या कमसे कम मनुष्योंके शरीर इस विभागमें आ जाते हैं । क्योंकि सोचने-विचारनेका मौका तो सभीके लिये है । हालाँकि एक आदमीके लिये दूसरोंके भी शरीर वैसे ही हैं जैसे अन्न, वस्त्र, पृथिवी, वृक्ष आदि पदार्थ । शरीरके अतिरिक्त शेष पदार्थोंको भूत या भौतिक माना गया । पीछे इन भौतिक पदार्थोंके दो विभाग कर दिये गये । एक तो ऐसोंका जिनमें कोई खास चमत्कार नहीं पाया जाता । इनमें आगये वृक्ष, पर्वत, नदी, समुद्र, पृथिवी आदि । दूसरा हुआ उन पदार्थोंका जिनमें चमत्कार पाया गया । इनमें आये चन्द्र, सूर्य, विद्युत् आदि । इस प्रकार शरीर, पृथिवी आदि, सूर्य प्रभृति, इन तीन विभागोंमें दृश्य ससारको बाँट दिया गया । शुरूमें तो शरीरके सिवाय आत्मा, स्व, या निज नामकी और चीजका पता था नहीं । इसलिये शरीरको ही आत्मा भी कहते थे । पृथिवी आदि स्थूल पदार्थोंको, जिनमें चमत्कार या दिव्य-शक्ति नहीं देखी गई, भूत कहने लगे । भूतका अर्थ है ठोस । इन्हें छूके इनका ठोसपन जान सकते थे । मगर जो आदमीकी पहुँचके बाहरके सूर्य, चन्द्र, विद्युत् आदि पदार्थ थे उन्हें देवता, देव या दिव्य कहते थे । इनके ठोसपनका पता तो लगा सकते न थे । ये चीजे आकाशमें ही नजर आती हैं । इसलिये आकाश को भी दिव्य, या द्यु कहते थे । वह ठोस भी तो नहीं है । जिस स्वर्ग नामक स्थानमें इन दिव्य पदार्थोंका निवास माना गया वह भी दिव्य या द्यु कहा जाने लगा ।

जिन पदार्थोंको अधिभूत कहा गया उनके सम्बन्धके विवेक, विचार और मथन आदिको ही आधिभौतिक नाम दिया गया। इसी तरह देवो या देवताओंमे जो भी विभूति, खूबी, चमक, आभा वगैरह जान पड़ी उसे अधिदेव, अधिदैव या अधिदैवत नाम दिया गया। तत्सम्बन्धी चिन्तन, ध्यान या विवेचन भी आधिदैवत, आधिदैव या आधिदैविक कहा जाने लगा। पीछे तो लोगोने अधिभूत और अधिदैवको एकमे मिलाके सबोके भीतर एक अन्तर्यामी पदार्थको मान लिया, जो सबोको चलाता है, कायम रखता है, व्यवस्थित रखता है। उसी अन्तर्यामीको ब्रह्म या परमात्मा कहने लगे। सबसे बड़ा होनेके कारण ही उसे ब्रह्म कहना शुरू किया। शरीरके भीतरवाली आत्माको व्यष्टि मानके ब्रह्मको परमात्मा, बड़ी आत्मा या समष्टि आत्मा कहनेकी रीति चल पड़ी।

ऊपर हमने जो कुछ लिखा है वह शुरूसे लेकर आजतककी स्थितिका सक्षिप्त वर्णन है। शुरूसे ही यह हालत तो थी नहीं। यह परिस्थिति तो क्रमिक विकास होते-होते पैदा हो गई है। जब स्वतंत्र रूपसे लोगोका चिन्तन चलता था तो कोई अध्यात्म-विमर्शमे लगे थे, कोई अधिदैव-विचारमे और कोई अधिभूत-विवेचनमे। यह तो सभव न था कि सभी लोग सभी बातें सोच सकें। तब तो सभी बातें अधूरी ही रह जाती। कोई भी पूरी न हो पाती, अन्ततक पहुँच पाती नहीं। और ज्ञानकी वृद्धिके लिये यह अधूरापन सर्वथा अवाञ्छनीय है, त्याज्य है। यही कारण है कि अलग-अलग सोचनेवाले अपने-अपने कामोमे लीन थे। यही कारण है कि जबतक सब लोग गोष्ठी या परस्पर विमर्श नहीं कर लेते थे तबतक अनेक स्वतंत्र निश्चयोपर पहुँचते थे। यह बात स्वाभाविक थी। श्वेताश्वतर उपनिषदके पहले ही दो मन्त्रो “ब्रह्मवादिनो वदन्ति, कि कारण ब्रह्म कुत स्म जाता” आदि, तथा “कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा” आदिमे यही मतभेद और विचारभेद बताया गया

है । साथ ही सभी सोचनेवालोको ब्रह्मवादी ही कहा है, न कि किसीको भी कमवेश । उसीके छठे अध्यायके पहले मन्त्रमें भी इसी प्रकारके विचार-विभेदका उल्लेख “स्वभावमेके कवयो वदन्ति” आदिके द्वारा किया है । वहाँ सवोको कवि या सूक्ष्मदर्शी कहा है । छान्दोग्यके छठे अध्यायके दूसरे खंडके पहले ही मन्त्रमें “सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं तद्वैक आहुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्” आदिके जरिये यही विचार विभिन्नता बताई गई है और अगले “कुतस्तु खलु” मन्त्रमे इसीका खडन-मडन लिखा गया है । फलतः विभिन्न विचारोके प्रवाह होने जरूरी थे ।

वैसी हालतमे जो परम कल्याण या मोक्षकी आकाक्षा रखता हो उसके दिलमें यह बात स्वभावतः उठ सकती है कि कहीं धोका और गड़बड़ न हो जाय, कहीं ऐसा रास्ता न पकड़ ले कि या तो भटक जायँ या परीशानीमें पड़ जायँ, कहीं ऐसे मार्गमे न पड़े जो अन्ततक पहुँचानेवाला न होके मुख्य मार्गसे जुटनेवाली पगडंडी या छोटी-मोटी सड़क हो, राजमार्गके अलावे कहीं दूसरे ही मार्गके पथिक न बन जायँ, कहीं ऐसा न हो कि मार्ग तो सही हो, मगर उसके लिये जरूरी सामान सम्पादन करनेवाले उपाय या रास्ते छूट जायँ और सारा मामला अन्तमे खटाईमे पड़ जाय । जो सभी विचारपद्धतियो एव चिन्तनमार्गोंको बखूबी नहीं जानते और न उनके लक्ष्य स्थानोका ही पता रखते हैं उनके भीतर ऐसी जिज्ञासाका पैदा होना अनिवार्य है । जिन्हें सभी विचार प्रवाहोका समन्वय या एकीकरण विदित न हो और जो यह समझ सके न हो कि पुष्पदन्तके शब्दोमे रुचि या प्रवृत्तिके अनुसार अनेक मार्गोंको पकड़नेवाले अन्तमें एक ही लक्ष्य-तक—परमात्मातक—पहुँचते हैं—“रुचीना वैचित्र्यादृजुकुटिलनानापथ जुषाम्, नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव”, वे तो घबराके सवाल करेंगे ही कि “परमात्माका ध्यान तो हम करेंगे सही, लेकिन अध्यात्म,

अधिदैव, अधिभूतका क्या होगा ? उनकी जानकारी हमें कैसे होगी ? यदि न हो तो कोई हानि तो नहीं ?

सबसे बड़ी बात यह है कि उस काममें फँस जानेपर कर्मोंसे तो अलग हो जाना ही होगा । यह तो संभव नहीं कि ध्यान और समाधि भी करे और कर्मोंको भी पूरा करे । ऐसी दशामें ससारका एव समाजका कल्याण कहीं गड़बड़ीमें न पड़ जाय यह खयाल भी परीक्षण करेगा ही । उनका यह काम ऐसे मंगलकारी कर्मोंके भीतर तो शायद ही आये । कमसे कम इसके बारेमें उन्हें सन्देह तो होगा ही । फिर काम कैसे चलेगा ? और अगर जानकार लोग ही समाजके लिये मंगलकारी कामोंको छोड़के अपने ही मतलबमें—अपनी ही मुक्तिके साधनमें—फँस जायँ, तो फिर ससारकी तो खुदा ही खैर करे । तब तो ससार पथदर्शनके बिना चौपट ही हो जायगा । इसके अतिरिक्त यज्ञवाला प्रश्न भी उन्हें परीक्षण करेगा । जब पहले ही कहा जा चुका है कि “यज्ञोके बिना तो यही खैरियत नहीं होती, परलोकका तो कुछ कहना ही नहीं”—“नाय लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्य कुरुसत्तम” (४।३१), तो काम कैसे चलेगा ? तब तो सब खत्म ही समझिये । यज्ञके ही बारेमें एक बात और भी उठ सकती है । यदि कहा जाय कि यज्ञ तो व्यापक चीज है । अतएव ध्यान और समाधिके समय भी होता ही रहता है, तो सवाल होता है कि यज्ञमें असल लक्ष्य, असल ध्येय कौन है जिसे सन्तुष्ट किया जाय ? कहीं वह कोई दूसरा तो नहीं है । ज्ञान, ध्यान तो शरीरके भीतर ही होता है और यह यदि यज्ञचक्रमें आगया तब तो अच्छी बात है । तब तो बीमारी, दुर्बलता, अशक्ति और मरणावस्थामें भी यह हो सकता है । इसीलिये तब खास तौरसे यह जानना जरूरी हो जाता है कि शरीरके भीतर जब यज्ञ होता है तो उससे किसकी तृप्ति होती है, कौन सन्तुष्ट होता है ? कहीं नास्तिकोंकी तरह खाओ-पियो, मौज करोकी बात तो नहीं होती और केवल

अपना ही सन्तोष तो नहीं होता ? असलमें उस यज्ञसे परमात्मा तक पहुँचते हैं या नहीं यही प्रश्न है । इसीलिये देहके भीतर ही अधियज्ञको जाननेकी उत्कठा हुई है । क्योंकि सबसे महत्त्वपूर्ण चीज यही है और सबसे सुलभ भी । मगर यदि इससे इन्द्रियादिकी ही पुष्टि हुई तो सारा गुड गोबर हो जायगा । इसीलिये सभी प्रश्न किये गये हैं । यह ठीक है कि सातवे अध्यायके अन्तमें कृष्णने कह दिया है कि वह ज्ञान सर्वांग-पूर्ण है—इसमें कोई कमी नहीं है, क्योंकि अधिभूत आदिको भी ऐसा पुरुष बखूबी जानता है । लेकिन जबतक अर्जुनको पता न लग जाय कि आखिर ये अधिभूत आदि हैं क्या, तबतक सन्तोष हो तो कैसे ? इसीलिये आठवेंके शुरूमें उसने यही पूछा है, यही प्रश्न किये हैं ।

उनके उत्तर भी ठीक वैसे ही है जिनसे पूछनेवालेको पूरा सन्तोष हो जाय । मरनेके समय भगवानको जाननेकी जो उत्कठा दिखाई गई थी उसका सम्बन्ध अधियज्ञसे ही है । इसीलिये उसे उसके वाद ही रखा है और उसका उत्तर शेष समूचे अध्यायमें दिया गया है । क्योंकि सब प्रश्नोका मतलब चौपट हो जाय, यदि वह बात न हो सके । अर्जुनको यह भी खयाल था कि कृष्ण कही अपने आपकी ही भक्तिकी बात न करते हो, और इस प्रकार ब्रह्मज्ञानसे नाता ही न रह जानेपर कल्याणमें वाचा न पड जाय । इसीलिये अर्जुनने पूछा कि आखिर वह ब्रह्म क्या है ? आपसे या ईश्वरसे अलग है या एक ही चीज ? उसका यह भी खयाल था कि कही ब्रह्म या परमात्मा भी वैसा ही चन्द्रोजा न हो जैसी यह दुनिया । तब तो मुक्तिका यत्न ही बेकार हो जायगा । हिरण्यगर्भको भी तो ब्रह्मा या ब्रह्म कहते हैं और उसका नाश माना जाता है । यही कारण है कि उस ब्रह्मासे पृथक् परम अक्षर या अविनाशी ब्रह्मका निरूपण आगे किया गया है । वहाँ बताया गया है कि क्यो ब्रह्माका नाश होता है और कैसे, लेकिन अक्षर ब्रह्मका क्यो नहीं ।

उत्तरसे सभी बातोंकी पूरी सफाई हो जाती है। परम अक्षरको ब्रह्म कहा है। असलमे १५वे अध्यायके “द्वाविमौ पुरुषौ लोके” (१६) श्लोकमे जीवको भी अक्षर कहा है। इसीलिये परम आत्मा—परमात्मा—की ही तरह यहाँ परम अक्षर कहनेसे परमात्माका ही बोध होता है। नहीं तो गडबड होती।

अध्यात्मको स्वभाव कहा है। ब्रह्मके बाद स्वभाव शब्द आनेसे इसमे स्वका अर्थ वही ब्रह्म ही है। उसीका भाव या स्वरूप स्वभाव कहा जाता है। अर्थात् अध्यात्म, जीव या आत्मा ब्रह्मका ही रूप है। गीतामे स्वभाव शब्द कई जगह आया है। अठारहवे अध्यायके ४१-४४ श्लोकोंमे कई बार यह शब्द प्रकृति या गुणोंके अनुसार दिल-दिमागकी वनावटके ही अर्थमे आया है। उसी अध्यायके ६०वे श्लोकवालेका भी वही अर्थ है। पाँचवे अध्यायके “न कर्तृत्व” (१४) श्लोकमे जो स्वभाव है उसका अर्थ है सासारिक पदार्थों या सृष्टिका नियम। मगर जैसे अठारहवे अध्यायके स्वभाव शब्दमे स्वका अर्थ है गुण और तदनुसार रचना, उसी तरह पाँचवे अध्यायमे स्वका अर्थ है इसके पहलेके सासारिक पदार्थ, जिनका जिक्र उसी श्लोकमे है। नवेके ही २०वे श्लोकमे जो भाव शब्द है उसका अर्थ है पदार्थ या हस्ती—अस्तित्व। ठीक उसी प्रकार इस श्लोकमे भी स्वभावका अर्थ हो जाता है ब्रह्मका भाव, अस्तित्व या रूप। दूसरा अर्थ ठीक नहीं होगा।

कर्मका जो स्वरूप बताया गया है वह भी व्यापक है। “भूतभावोद्भवकरो विसर्ग” यही उसका स्वरूप है। इसका अर्थ है कि जिससे पदार्थोंका अस्तित्व, वृद्धि या उत्पत्ति हो उस त्याग, जुदाई या पार्थक्यको कर्म कहते हैं। यहाँ विसर्ग शब्द और सातवेके २७वेका सर्ग शब्द मिलते-जुलते हैं। संस्कृतके धातुपाठमे जो धातुओंका अर्थ लिखा गया है वहाँ सृज धातुका विसर्ग ही अर्थ लिखा है। पहले कह चुके हैं कि “तपाम्यहमह

“पुरुषश्चाधिदैवतम्” का अर्थ है कि “पुरुष ही अधिदैवत है ।” गीताके “द्वाविमौ पुरुषौ” श्लोककी बात कह चुके हैं । उसमें पुरुष आता है । उसीमें “क्षर सर्वाणि भूतानि” भी लिखा है, जिससे अधिभूतका अर्थ साफ होता है । मगर प्रकृति तथा जीव दोनोंको ही पुरुष कहा गया है, यह बात याद रखनेकी है । उससे आगेके १७वे श्लोकमें “उत्तम पुरुषः” शब्दोंमें परमात्माको उत्तम पुरुष या दोनोंसे ही पृथक् बताया है और १८वेंमें उसीको पुरुषोत्तम भी कहा है । इससे सिद्ध हो जाता है कि आधिदैवत भी वही परमात्मा या पुरुष है और है वह सभीका स्वरूप “वासुदेव सर्वम् ।”

अन्तमें “अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे” के द्वारा यह कह दिया है कि मैं—परमात्मा—ही सभी शरीरोंके भीतर अधियज्ञ हूँ । जो दिनरात श्वास-प्रश्वास, खानपान, निद्रा, बोलचाल, विचार, ध्यान आदिके रूपमें “यत् करोऽपि यदश्नासि” (६।२७) के अनुसार अखड यज्ञ जारी है उससे भगवानकी ही पूजा हो रही है, यही इसका आशय है । यह पूजा सुलभ और सुकर है । फलतः चिन्ताका अवसर रही नहीं जाता ।

सातवें अध्यायके अन्तिम—२६, ३०—श्लोकोंमें जो कुछ कहा है वह भी हमारे पूर्वके बताये इसी अर्थका पोषक है । उन दोनों श्लोकोंका पूरा विचार किया जाय तो यही अभिप्राय व्यक्त होता है कि जन्म-मरण आदिके सकटोंसे छुटकारा सदाके लिये पा जानेके विचारसे जो लोग भगवानमें ही रमते और यही काम करते हैं वह उस पूर्ण ब्रह्मको भी जानते हैं, अध्यात्मको भी और सभी कर्मोंको भी । अधिभूत, अधिदैव तथा अधियज्ञके रूपमें भी भगवानको वही जानते हैं । इसीलिये पूर्ण योगी होनेके कारण मरण समयमें भी परमात्माको साक्षात् जान लेते हैं । दूसरे शब्दोंमें इसका आशय यह है कि जो लोग अधिभूत, अधिदैव, अधियज्ञ, अध्यात्म, ब्रह्म और कर्मको जानते हैं वही परमात्माको अन्तमें भी जानते

कर ली, तो वही हो गया विज्ञान । दूसरा दृष्टान्त लीजिये । कहीं पढ लिया या जान लिया कि हाईड्रोजन और ऑक्सीजन नामक हवाओंको विभिन्न अनुपातमें मिलानेसे ही जल तैयार हो जाता है । यह ज्ञान हुआ । और जब किसी प्रयोगशालामें जाके हमने इसका प्रयोग खुद करके देख लिया या दूसरोसे प्रयोग करा लिया तो वही विज्ञान हुआ । विज्ञानसे वस्तुके रंगरेशेकी जानकारी हो जाती है ।

प्रकृतमें भी यही बात है । योही आत्मा-परमात्मा या जीव-ब्रह्म और ससारकी बात कह देनेसे काम नहीं चलता । वह बात दिलमें बैठ पाती नहीं । यदि बैठाना है तो उसका प्रयोग करके देखना होगा—यह देखना होगा कि किस पदार्थसे कौन कैसे बनता है, रहता है, खत्म होता है । यदि परमात्माही सब कुछ है तो कैसे, इसका विश्लेषण करना होगा । जब तक व्योरेवार सभी चीजोंको अलग-अलग करके न देखेंगे तब तक हमारा ज्ञान पक्का न होगा, विज्ञान न होगा, दिलमें बैठेगा नहीं । फलतः उससे कल्याण न होगा । इसीलिये अध्यात्म, अधिभूत आदि विभिन्न रूपोंमें आत्मा या परमात्माका जानना जरूरी हो जाता है और इसीलिये उसका उल्लेख आया है । बिना इसके जिज्ञासुओंको सन्तोष कैसे हो ?

इसीलिये सातवेंके आखिरी—३०वें—श्लोकका जो लोग ऐसा अर्थ करते हैं कि भगवानके ज्ञानके साथ ही अधिभूत आदिका पृथक् ज्ञान होना चाहिये, यही गीताकी मग़ा है, वह भूलते हैं । वहाँ तो सबोंको परमात्म स्वरूप ही—“वासुदेव सर्वमिति”—जानना है । ब्रह्म तथा अधियज्ञको तो परमात्म-रूप साफ ही कहा है । जीव—अध्यात्म—भी तो वही है । हाँ, कर्म शायद अलग हो । मगर वह तो व्यापक है । फलतः अन्ततोगत्वा वह भी जुदा नहीं है ।

४. कर्मवाद और अवतारवाद

गीताकी अपनी निजी बातोंपर ही अवतक प्रकाश डाला गया है। मगर गीतामें कुछ ऐसी बातें भी पाई जाती हैं, जो उसकी खास अपनी न होनेपर भी उनके वर्णनमें विशेषता हैं, अपनापन हैं, गीताकी छाप लगी है। वे बातें तो हैं दार्शनिक। उनपर दर्शनोंने खूब माथापच्ची की है, वाद-विवाद किया है। गीताने उनका उल्लेख अपने मतलबसे ही किया है। लेकिन खूबी उसमें यही है कि उनपर उसने अपना रंग चढ़ा दिया है, उन्हें अपना जामा पहना दिया है। गीताकी निरूपणशैली पौराणिक है। इसके बारेमें आगे विशेष लिखा जायगा। फलतः इसमें पौराणिक बातोंका आ जाना अनिवार्य था। हालाँकि ज्यादा बातें इस तरहकी नहीं आई हैं। एक तो कुछ ऐसी हैं जिन्हें ज्योकी त्यों लिख दिया है। इसे दार्शनिक भाषामें अनुवाद कहते हैं। वैसा लिखनेका प्रयोजन कुछ और ही होता है। जबतक वे बातें लिखी न जायँ आगेका मतलब सिद्ध हो पाता नहीं। इसलिये गीताने ऐसी बातोंका उपयोग अपने लिये इस तरह कर लिया है कि उनके चलते उसके उपदेशका प्रसंग खड़ा हो गया है।

मगर ऐसी भी एकाध पौराणिक बातें आई हैं जिन्हें उसने सिद्धान्तके तौरपर, या यों कहिये कि एक प्रकारसे अनुमोदनके ढंगपर लिखा है। वे केवल अनुवाद नहीं हैं। उनमें कुछ विशेषता है, कुछ तथ्य है। ऐसी ही एक बात अवतारवादकी है। चौथे अध्यायके ५-१० श्लोकोंमें यह बात आई है और बहुत ही सुन्दर ढंगसे आई है। यह योही कह नहीं दी गई है। लेकिन गीताकी खूबी यही है कि उसपर उसने दार्शनिक रंग चढ़ा

दिया है। यदि हम उन कुल छे श्लोकोपर गौर करे तो साफ मालूम हो जाता है कि पुराणोका अवतारवाला सिद्धान्त दार्शनिक साँचेमें ढाल दिया गया है। फलतः वह हो जाता है बुद्धिग्राह्य। यदि ऐसा न होता, तो विद्वान और तर्क-वितर्क करनेवाले पंडित लोग उसे कभी स्वीकार नहीं कर सकते। मजा तो यह है कि दार्शनिक साँचेमें ढालनेपर भी वह रूखापन, वह वादविवादकी कटुता आने नहीं पाई है जो दार्शनिक रीतियोंमें पाई जाती है। सूखे तर्कों और नीरस दलीलोंकी ही तो भरमार वहाँ होती है। वहाँ सरसताका क्या काम ? दार्शनिक तो केवल वस्तुतत्त्वके ही खोजनेमें परीशान रहते हैं। उन्हें फुर्सत कहाँ कि नीरसता और सरसता देखें ?

ईश्वरवाद

हम उसी चीजपर यहाँ विशेष प्रकाश डालने चले हैं। लेकिन उस अवतारवादकी जड़में कर्मवाद है और है यह दार्शनिकोंकी चीज। गीताने उसीको ले लिया है। इसलिये जबतक कर्मवादका विवेचन नहीं कर लिया जाता, अवतारवादका रहस्य समझमें आ सकता नहीं। यही कारण है कि हम पहले कर्मवादकी ही बात उठाते हैं। यह कर्मका सिद्धान्त किसी न किसी रूपमें अन्य देशोंके भी बहुतेरे दार्शनिकोंने—पुरानोंने और नयोंने भी—माना है। यह दूसरी बात है कि उनमें खुलके ऐसा न लिखा हो। उनके अपने लिखनेके तरीके भी तो निराले ही थे और सोचनेके भी। इसीलिये उनमें यह बात निराले ही ढगसे—अपने ही ढगसे—मानी या लिखी है। मगर हमारे देशके तो आस्तिक-नास्तिक सभी दार्शनिकोंने यह कर्मवाद स्वीकार किया है, सिवाय चार्वाकके। न्याय, सांख्य आदि दर्शनोके अलावे जैन, बौद्ध, पाशुपत आदिने भी इसे साफ स्वीकार किया है। यह बात तो पहले ही कही जा चुकी है कि गीताने भी कर्मवादको माना है। मगर वह पौराणिक ढगके कर्मवादको स्वीकार

चकित हो जाना पड़ता है। इसीलिये प्रयोगशालामे बैठके ही यह बात सोचनेकी है। क्योंकि दूसरे ढंगसे इसपर आमतौरसे लोगोको विश्वास होई नहीं सकता। लोगोके दिमागमे यह बात समाई नहीं सकती कि प्रतिक्षण हरेक पदार्थके भीतरसे असंख्य परमाणु निकलते और भागते रहते हैं और उनकी जगह ले लेते हैं नये-नये बाहरसे आके। विज्ञानके प्रतापसे यह बात अब लोगोके दिमागमे आसानीसे आ जाती है। मगर पुराने जमानेमे जब ये वैज्ञानिक यत्र कही थे नहीं और न ये प्रयोगशालाये थी, तब हमारे दार्शनिक विद्वानोने ये बातें कैसे सोच निकाली यह एक पहेली ही है। फिर भी इसमे तो कोई शक हुई नहीं—यह तो सर्वमान्य बात है—कि उनने ये बातें सोची थी, ढूँढ़ निकाली थी। इन्हीके अन्वेषण, पर्यावेक्षण और सोच-विचारने उन्हे अगत्या कर्मवादके सिद्धान्ततक पहुँचाया और उसे माननेको मजबूर किया। या यो कहिये कि इन्हीको ढूँढ़ते-ढूँढ़ते उनने कर्मवादका सिद्धान्त ढूँढ़ निकाला।

हमारे नैयायिक दार्शनिकोका एक पुराना सिद्धान्त है कि एक ही स्थानमे दो द्रव्योका समावेश नहीं होता। पार्थिव, जलीय आदि सभी पदार्थोको उनने द्रव्य नाम दिया है। रूप, रस आदि गुणोमे कोई भी जिन पदार्थोमे पाये जायँ उन्हीको उनने द्रव्य कहा है। वे यह भी मानते आये हैं कि कई द्रव्योके संयोगसे नया द्रव्य तैयार होता है। दृष्टान्तके लिये कई सूतोके परस्पर जुट जानेसे कपडा बनता है। सूत भी द्रव्य है और कपडा भी। फर्क यही है कि सूत अवयव है और कपडा अवयवी। सूतोके भी जो रेशे होते हैं उन्हीसे सूत तैयार होते हैं। फलत रेशोकी अपेक्षा सूत हुआ अवयवी और रेशे हो गये अवयव। रेशोके भी अवयव होते हैं और उन अवयवोके भी अवयव। इस प्रकार अवयवोकी धारा—परम्परा—चलती है। उधर कपडेको भी काट-छाँटके और जोड़-जाडके कुर्ता, कोट वगैरह बनाते हैं। वहाँपर कपडा अवयव हो जाता है और

कोट, कुर्ते अवयवी । जितने नये सूत जुटते जाते हैं उतना ही लम्बा कपडा होता जाता है—नया-नया कपडा बनता जाता है । उधर अवयवोंके भी अवयव करते-करते कहीं न कहीं रुक जाना जरूरी होता है, जहाँसे यह काम शुरू हुआ है । क्योंकि अगर कहीं रुके न और हर अवयवके अवयव करते जायें तो पता ही नहीं लगता कि आखिर अवयवीका बनना कब और कहाँसे शुरू हुआ । इसीलिये जहाँ जाके रुक जायें उसीको नैयायिकोंने परमाणु कहा है । परमाणु (Atom) का अर्थ ही सबसे छोटा, छोटेसे छोटा—जिससे छोटा हो न सके । परमाणुवादके बारेमें और भी दलीलें हैं । मगर हमें यहाँ उनमें नहीं पडना है । उनपर कुछ प्रकाश आगे डाला गया है गुणवादके प्रकरणमें ।

इस प्रकार परमाणुओंके जुटने—संयोग—से चीजें बनती रहती हैं । अब मान लें कि कुछ परमाणुओंने मिलके एक चीज बनाई । लेकिन, जैसा कि कह चुके हैं कि पुराने परमाणुओंका निकलना और नयेका जुटना जारी है, जब कुछ और भी परमाणु पुरानोंके साथ, जिनने आपसमें मिलके कोई चीज बनाई थी, आ जुटे तो अब जो चीज बनेगी वह तो दूसरी ही होगी । पहली तो यह होगी नहीं । क्योंकि पहलीमें तो नये परमाणु थे नहीं । इसी प्रकार कुछ सूतोंको जुटाकर कपडा बना । मगर सूत तो जुटते ही रहते हैं । इसलिये नये सूतोंको पुरानोंके साथ जुटनेपर कपडा भी बनता ही जायगा । हाँ, यह नया होगा, न कि वही पहलेही वाला । क्योंकि पहले तो ये नये सूत जुटे न थे । यही हालत बराबर सर्वत्र जारी रहती है । अब यहीपर नैयायिकोंकी वह बात आती है कि एक ही स्थानमें दो द्रव्योंका समावेश नहीं हो सकता है ।

चाहे परमाणुओंवाली बात लें या सूतोंवाली । हम हर हालत में देखेंगे कि नये-नये कपडे या नई-नई चीजे बनती जाती हैं । मगर सवाल तो यह होता है कि जिन सूतोंसे पहला कपडा बना है उन्हीं के साथ कुछ दूसरोंके

सूतनें दूसरा और तीसरा वनता है। यह बात चाहे जैसे भी देखे, यह तो मानना ही होगा कि पहलेके जिन सूतोमें पहला कपड़ा बना और उन्हींमें उसका समावेश है, अँटाव है, उन्हींमें दूसरा भी वनता है और उसके बादवाले कपड़े भी वनते हैं, हालाँकि दूसरे-तीसरे आदिका अँटाव कुछ नये सूतोमें भी रहता है। मगर पहले सूतोमें भी तो रहता ही है। पीछेवाले कपड़े पहलेवाले सूतोके बिल्कुल ही बाहर तो चले जाते नहीं। ऐसी हालतमें उन्ही सूतांमें कई कपड़े कैसे अँटेंगे, यही तो पहेली है। कपड़े तो द्रव्य हैं और द्रव्य तो जगह घेर लेते हैं। इसीसे नैयायिक कहते हैं कि एक ही स्थानमें एकसे ज्यादा द्रव्योंका अँटाव या समावेश नहीं हो सकता।

तब सवाल होता है कि यदि एक ही कपड़ा उनमें रहेगा तो माफ ही है कि जोई पीछे या नया बनेगा, तैयार होगा, तैयार होता जायगा वही सभी—नये पुराने—सूतोमें समाविष्ट होगा। फलतः पहलेवाले हट जायँगे, नष्ट हो जायँगे, खत्म हो जायँगे। जैसे-जैसे नये सिरने कपड़ा वनता जायगा तैसे-तैसे पहले बने कपड़े नष्ट होते जायँगे। इस प्रकारके सभी पदार्थोंमें यही प्रक्रिया जारी रहती है—पहलेवालोंके नाशका यह सिलसिला जारी रहता है। दूसरा उपाय है नहीं—दूसरा चारा है नहीं। बात तो कुछ अजीब और वेढगीसी मालूम पड़ती है। मगर हमें इन दुनियाँमें बितनी ही वेढगी बात माननी ही पड़ती है। जब बुद्धि और तर्ककी पगौटीपर कसते हैं तो जो बाने खरी उतरे उनके माननेमें उज्र क्या है? किसी जमानेमें मृत्यु स्थिर है और पृथिवी चरती है, इन बातोंके कहनेवालों—को बड़ी आफतें भेलनी पड़ी। मगर गणित और हिमाच-किताबकी भावद्वारा जो थी। वे लॉग करते क्या? नर्ताजा यह हुआ कि आज आम-तोन्ने वही बात मानी जाने लगी है।

पहले विज्ञानका यह विकास न होनेके कारण लोगोंको उनमें भ्रम रहता था। मगर आज तो विज्ञानने ही बता दिया है कि जगत् ही पुराने वस्तु,

पुराने चावल, पुराने पदार्थ नष्ट हो जाते हैं और नये पैदा हो जाते हैं। भला कपड़ेके वारेमें तो नैयायिक दार्शनिक यह भी कहते थे कि साफ़ ही नये सूत जुटे हैं। देखनेवाले देखते भी थे। मगर कोठीमें वन्द चावलोमें कौन देखता है कि चावलोके नये परमाणु जुटते और पुराने भागते जाते हैं। पुराने सूतोकी ही सूरत-शकलके नये सूत कपड़ेमें जुटते हैं। मगर चावलोके पुराने परमाणुओंमें जो स्वाद या रस होता है उसी स्वाद और रसके नये परमाणुओंको आते और पुरानोकी जगह लेते कौन देखता है ? चावलका स्वाद दस सालके बाद बदलके गेहूँका तो हो जाता नहीं। उसमें स्वाद, रस वगैरह चावलका ही रहता है। इससे मानना पड़ेगा कि जो नये परमाणु आये वे चावलके ही स्वाद और रसके थे। बात तो यह भी कम अजीब और बेढगीसी है नहीं। इसीलिये नैयायिकोकी बात अब समझमें आ जाती है—आ सकती है। चावलोके ही परमाणुओंका—वैसे ही स्वाद, रस, रूप-रेखावालोका—खजाना किसने कहाँ जमा कर रखा है जो बराबर आते-जाते हैं ? यह नहीं कि चावलोकी ही बात हो। गेहूँ, चने, मटर आदिकी भी तो यही बात है। पशु, पक्षी, मनुष्य, खाक, पत्थर सबोकी यही हालत है। सबोमें अपनी ही जातिके परमाणु आ मिलते हैं। फलत यह तो मानना ही पड़ेगा कि सबोका अलग कोप, खजाना (Stock) कहीं पड़ा है। मगर पता नहीं कहाँ, कैसे पड़ा है। यही तो पहली है। वर्तन या कोठीके मुँह तो ऐसे वन्द हैं कि जरा भी हवा आ जा न सके। मगर ये अनन्त परमाणु बराबर आते-जाते रहते हैं। यही तो माया है, जादू है।

यहाँतक तो हमने इम पहलीकी उधेड़-बुन दार्शनिक ढंगसे की। मगर सवाल हो सकता है कि इमका कर्मवादमें तात्लुक क्या है ? तात्लुक है और जरूर है। इसीलिये तो जरा विस्तार से हमने यह बात लिखी है। नहीं तो आगेकी बात समझमें नहीं आती। बात यह है कि अनन्त

परमाणुओंका आना-जाना और पुरानीकी जगह नई चीजका बन जाना एक पहली है यह तो मान चुके । अब जरा सोचे कि आखिर यह होता है क्यों और कैसे ? पुराने चावलोकी जगह नये क्यों बने ? वैसे ही परमाणु क्यों आये और उतने ही क्यों आये जितने निकले ? यदि कमी-बेशी भी हुई तो बहुत ही कम । गेहूँमें चावलके और चावलमें गेहूँके क्यों नहीं आ गये ? गायमें भैंसके और भैंसमें गायके क्यों न घुसे ? आदमीमें पशुके तथा पशुमें आदमीके क्यों न प्रवेश पा सके ? मर्दमें औरतके और औरतमें मर्दके क्यों न चले आये ? वृक्षोंमें पत्थरके और पत्थरोंमें वृक्षोंके क्यों न जुटे ? मूर्खोंमें पंडितोंके तथा पंडितोंमें निरक्षरोंके क्यों न लिपटे ? ऐसे प्रश्न तो हजार लाख हो सकते हैं, होते हैं ।

इन परमाणुओंका वर्गीकरण कहाँ कैसे किया गया है ? यह काम कौन करता है ? जिसमें जरा भी गड़बड़ी न हो, किन्तु सभी ठीक-ठीक अपनी-अपनी जगह जाये-आये यह पक्का प्रबन्ध क्यों, किसने, कैसे किया ? इसमें कभी गड़बड़ न हो इस बातका क्या प्रबन्ध है और कैसा है ? परमाणुओंके कोषमें कमी-बेशी हो तो उसकी पूर्ति कैसे हो ? यदि यह माना जाय कि हरेक पदार्थसे निकलनेवाले परमाणु अपने सजातीयोंके ही कोषमें जा मिलते हैं, तो प्रश्न होता है कि ऐसा क्यों होता है और उन्हें कौन, कहाँ, कैसे ले जाता है ? साथ ही यह भी प्रश्न होता है कि निकलनेवाले परमाणुओंकी जो हालत होती है वह तो कुछ निराली होती है, नकि कोषमें रहनेवालोकी ही जैसी । ऐसी दशामें उनके मिलनेसे वह कोष खिचड़ी बन जायगा या नहीं ? नये चावलका भात भारी होता है और मीठा ज्यादा होता है, वनिस्वत पुराने चावलोके । इसलिये यह तो मानना ही होगा कि चावलके भी परमाणु सबके सब एक ही तरहके नहीं होते । ऐसी हालतमें चावलके परमाणुओंके भी कई प्रकारके कोष मानने ही होंगे । अब यदि यह कहे कि नये चावलोके परमाणु पुनरपि वैसे ही नये चावलोमें जा मिलेंगे

और जबतक जाकर मिल जाते नहीं तबतक कहीं शान्त पड़े रहेंगे, तो सवाल होता है कि यह वारीक देख-भाल कौन करता है और क्यों ? ठीक समयपर वैसे ही चावलोमें उन्हें कहाँ, कैसे पहुँचाया जायगा यह व्यवस्था भी कैसे होती है ? यह तो ऐसा लगता है कि कोई सर्वशक्तिशाली और सर्वव्यापक देखनेवाला चारो ओर आँखें फाड़के हर चीजको वारीकीसे देखता हो और ठीक समयपर सारी व्यवस्था करता हो। यह कैसी बात है, यह प्रश्न स्वाभाविक है ? यह कौन है। क्यों है ? कैसे है ? ये प्रश्न भी होते हैं। उसके हाथ बँधे हैं या स्वतंत्र है ? यदि बँधे हैं तो किससे ? और तब वह सारे काम ठीक-ठीक करेगा कैसे ? यदि स्वतंत्र है तो भी वही बात आती है कि सारे काम नियमित रूपसे क्यों होते हैं ? कहीं-कहीं मनजानी घरजानी क्यों नहीं चलती ?

चावलोको ही लेके और भी बातें उठती हैं। माना कि चावलोसे असंख्य परमाणु निकलते रहते हैं। तो फिर जरूरत क्या है कि उनकी जगह खाली न रहे और दूसरे परमाणु खामखा आके जम जायें ? धीरे-धीरे चावल पतले पड़ जायें तो हर्ज क्या ? आखिर घुनोके खा जानेसे तो ऐसा होई जाता है। कपूरके परमाणु निकलते हैं और उनमें नये आते नहीं। इसीलिये वह जल्द खत्म हो जाता है। वही बात चावलोमें भी क्यों नहीं होती ? यदि कहा जाय कि चावलवाला मर जो जायगा, तो प्रश्न होता है कि आग लगने या चोरी होनेपर क्या वह भूखो नहीं मर जाता जब चावल लुट जाते या जल जाते हैं ? और कपूर वाले पर भी यही दलील क्यों न लागू हो ? चावल जलनेपर या लुटजाने पर जो होता है वही बात यो भी क्यों नहीं हो ? किसी समय चावलोके परमाणु ज्यादा निकल जायें और वह गल-सड़ जायें और किसी समय नहीं, ऐसा क्यों होता है ? इसी तरहके हजारो सवाल उठ खड़े होते हैं यदि हम इन पदार्थोंके खोद-विनोद और

अन्वेषणमें पड जाये । हमने तो यहाँ थोड़ेसे प्रश्न नमूनेके तौरपर ही दिये हैं ।

इसी खोद-विनोद, इसी जाँच-पड़ताल, इसी अन्वेषणके सिलसिलेमें इन जैसे प्रश्नोके उत्तर ढूँढते-ढूँढते हमारे प्राचीन दार्शनिकोको विवश होके ईश्वर और कर्मवादकी शरण लेनी पड़ी, यह सिद्धान्त स्थिर करना पडा । मनुष्य अपनी पहुँचके अनुसार ही कल्पना करता है । हम तो देखते हैं कि नियमित व्यवस्था बुद्धिपूर्वक ही होती है । बिना समझ और ज्ञानके यह बात हो पाती नहीं । और अगर कभी घड़ी या दूसरे यंत्रोको नियमित काम करते देखते हैं तो उसीके साथ यह भी देखते हैं कि उनके मूलमें कोई बुद्धि है जिसने उन्हें तैयार करके चालू किया है । वही उनके बिगड जाने-पर पुनरपि उन्हें ठीक कर देती है । जड पदार्थोंमें तो यह शक्ति नहीं होती कि अपनी भूल या गड़बड़ देखे, त्रुटिका पता लगाये और उसे सँभाले । इसके बाद हम बाकी दुनियामे भी ऐसी ही व्यापक या समष्टि बुद्धिकी कल्पना करते हैं, क्योंकि हम सभी मिल-मिलाकेभी बहुतसे कामोको नहीं कर सकते । वे हमारी ताकतके बाहरके हैं । दृष्टान्तके लिये चावल वगैरहके बारेमें जो बातें पूछी गई हैं उन्हींको ले सकते हैं । वे हमारी पहुँचके बाहरकी बातें हैं । जिन्हे हम देख पाते नहीं उनकी व्यवस्था क्या करे ? और अगर थोड़ी देरके लिये मान भी ले कि हमी सब लोग उन्हे करते हैं, कर लेते हैं, कर सकते हैं, तो भी हम सबोके कामोकी मिलान (Co-ordination) तो होनी ही चाहिये न ? नहीं तो फिर वही गड़बड़ होगी । अब इस मिलानका करनेवाला कोई एक तो होगा ही जो सब कुछ बखूबी जानता हो ।

जो लोग इन प्रश्नोके सम्बन्धमें प्रकृति, नैसर्गिक-नियम, शाश्वत-विधान (Nature, Natural Law, Eternal Law) आदि कहके बातें टाल देते हैं वे शब्दान्तरसे अपनी अनभिज्ञता मान लेते हैं । हमारा

काम है गुप्त रहस्योका पता लगाना, प्रकृतिके—ससारके—नियमोको ढूँढ़ निकालना । दिमाग, अक्ल, बुद्धिका दूसरा काम है भी नहीं । इन बातोंसे किनाराकशी करना भी हमारा काम नहीं है । कोई समय था जब कहा जाता था कि योगियोका आकाशमे योही चला जाना असभव है, दूर देशका समाचार जान लेना गैरमुमकिन है । पक्षी उड़ते हैं तो उड़ें । उनकी तो प्रकृति ही ऐसी है । मगर आदमीके लिये यह बात असभव है । अपेक्षाकृत कुछ कम-बेश दूरीपर हमारी आवाज दूसरोको भले ही सुनाई दे । मगर हजारो मील दूर कैसे सुनाई देगी ? शब्दका स्वभाव ऐसा नहीं है, आदि-आदि । मगर अन्वेषण और विज्ञानने सब कुछ सभव और सही बता दिया—करके दिखा दिया । फलतः स्वभावकी बात जाती रही । मामूलीसी बातमे भी तर्क-दलील करते-करते जब हम थक जायें और उत्तर न दे सके, तो क्यो न स्वभाव या प्रकृतिकी शरण लेके पार हो जायें ? तब हम भी क्यो न कह दे कि यही प्रकृतिका नियम है, नित्य नियम है ? बात तो एक ही है । ज्यादा बुद्धिवाले कुछ ज्यादा दूरतक जाके प्रकृतिकी शरण लेते हैं । मगर हम कम अक्लवाले जरा नजदीकमे ही । और यह कैसे पता चला कि यह प्रकृतिका नियम है, नित्य नियम है ? प्रकृति क्या चीज है ? नियम क्या चीज है ? किसे नियम कहें और किसे नहीं ? पहले तो कहा जाता था कि पृथिवी स्थिर है और सूर्य चलता है । क्यो ? यही नित्य नियम है यही उत्तर मिलता था । अब उलटी बात हो गई । इसलिये प्रकृति, नेचर और प्राकृतिक नियमोकी बात करना दूसरे शब्दोंमें अपने अज्ञान, अपनी सकुचित समझ, अपनी अविकसित बुद्धिको कबूल करना है । यह बात पुराने दार्शनिक नहीं करते थे । और जब जड नियमोको मानते ही हैं, तो फिर चेतन ईश्वरको ही क्यो न मानें ? अन्धेसे तो आँखवाला ही ठीक है न ? नहीं तो फिर भी अडचन आ सकती है ।

इसीलिये उनने उस व्यापक हाथ, शक्ति या पुरुषको स्वीकार किया, या यो कहिये कि ढूँढ निकाला। उसके बिना इस ससारका काम उन्हे चलता नहीं दीखा। इसीलिये उसे पुरुष कहा, पुरुषका अर्थ ही है जो सर्वत्र पूर्ण या व्यापक हो। यदि उसमे अविद्या, भले-बुरे कर्म, सुख-दुःख, रागद्वेष या भलेबुरे सस्कार मनुष्यो जैसे ही रहे तो फिर वही गडबड होगी। पुरुष तो जीवोको भी कहते हैं। आत्माये भी तो व्यापक है। इसीलिये उसे निराला पुरुष माना और पतजलिने योगसूत्रोमे साफ ही कह दिया कि “क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्ट पुरुषविशेष ईश्वर” (१।२४)। इसका अर्थ यही है कि अविद्या आदिसे वह सर्वथा रहित है। इसीलिये उसे रत्ती-रत्ती चीजोका जानकार होना चाहिये। नहीं तो फिर भी दिक्कत होगी और ससारकी व्यवस्था ठीक हो न सकेगी। उसका ज्ञान ऐसा हो कि उसकी कोई सीमा न हो—वह भूत, भविष्य, वर्तमान सभी कालके सभी पदार्थोंको जान सके। इसीलिये पतजलिने कहा कि “तत्र निरतिशय सर्वज्ञबीजम्” (१।२५)। अगर वह मरे-जिये, कभी रहे कभी न रहे तो भी वही दिक्कत हो। इसलिये कह दिया कि वह समयकी सीमासे बाहर है—नित्य है, अजर-अमर है। जितने जानकार, विद्वान, दार्शनिक और तत्त्वज्ञ अवतक हो चुके उसके सामने सब फीके हैं—तुच्छ हैं। क्योंकि देशकालसे सीमित तो सभी ठहरे और वह ठहरा इससे बाहर। इसीलिये वह सबोका दादागुरु है—“पूर्वेषामपि गुरु कालेनानवच्छेदात्” (१।२६)।

कर्मवाद

मगर इतनेसे भी काम चलता न दीखा। यदि ऐसा ईश्वर हो कि जो चाहे सोई करे तो उसपर स्वेच्छाचारिता (Autocracy) का आरोप आसानीसे लग सकता है। सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान और सर्वव्यापक होनेके कारण उसकी स्वेच्छाचारिता बड़ी ही खतरनाक सिद्ध होगी।

जिस व्यवस्था और नियमितताके लिये हम उसे स्वीकार करते हैं या उसका लोहा मानते हैं, वही न रह पायेगी। क्योंकि उसकी स्वतंत्रता ही कैसी यदि उसपर बन्धन लगा रहा? वह स्वतंत्र ही कैसा यदि उसने किसी बातकी पर्वा की? यदि उसपर कोई भी अकुश रहे, चाहे वह कैसा भी क्यों न हो, तो वह परतंत्र ही माना जायगा। यह प्रश्न मामूली नहीं है। यह एक बहुत बड़ी चीज है। जब हम किसी बातको बुद्धि और तर्ककी तराजूपर तौलते हैं, तो हमें उसके नतीजोंके लिये तैयार रहना ही होगा। यह दार्शनिक बात है। कोई खेल, गप्प या कहानी तो है नहीं। इस प्रकारके ईश्वरको माननेपर क्या होगा यह बात आँखे खोलके देखनेकी है। पुराने महापुरुषोंने—दार्शनिकोंने—इसे देखा भी ठीक-ठीक। वे इस पहेलीको सुलझानेमें सफल भी हुए, चाहे ससार उसे गलत माने या सही। और हमारी सभी बातें सदा ध्रुव सत्य हैं यह दावा तो समझदार लोग करते ही नहीं। ज्ञानका ठेका तो किसीने लिया है नहीं। तब हमारे दार्शनिक ऐसी गलती क्यों करते? उन्हें जो सूझा उसे उनमें कह दिया।

इस दिक्कतसे बचनेके ही लिये उनमें कर्मवादकी शरण ली। असलमें यह बात भी उनमें अपने अनुभव और आँखों देखीके ही अनुसार तय की। उनमें सोचा कि प्रतिदिन जो कुछ भी बुरा-भला होता है वह कामोंके ही अनुसार होता है। चाहे खेतीवारी लें या रोजगार-व्यापार, पढ़ना-लिखना, पारितोषिक, दण्ड और हिंसा-प्रतिहिंसाके काम। सर्वत्र एक ही बात पाई जाती है। जैसा करते हैं वैसा पाते हैं। जैसा बोते हैं वैसा काटते हैं। गाय पालते हैं तो दूध दुहते हैं। साँप पालके जहरका खतरा उठाते हैं। सिंह पालके मौतका। जान मारी तो जान देनी पड़ी। पढ़ा तो पान किया। न पढ़ा तो फेल रहे। अच्छे काममें इनाम मिला और बुरेमें जेल या बदनामी हाथ आई। असलमें यदि कामोंके अनुसार परिणामकी व्यवस्था न हो तो ससारमें अन्धेरखाता ही मच जाये। जब इससे उलटा

किया जाता है तो बदनामी और शिकायत होती है, पक्षपातका आरोप होता है। यदि इसमें भी गड़बड़ होती है तो वह कामके नियमका दोष न होके लोगोकी कमजोरी और नादानीसे ही होती है। अगर कामके अनुसार फलका नियम न हो तो कोई कुछ करे ही न। पढ़नेमें दिमाग खपानेवाला फेल हो जाय और निठल्ला बैठा पास हो। खेती करनेवालेको गल्ला न मिले और बैठे ठालेकी कोठी भरे। ऐसा भी होता है कि एकके कामका परिणाम वगपरपराको भी भुगतना पड़ता है। यदि अपनी नादानीसे कोई पागल हो जाय तो वगमें भी उसका फल बच्चो और उनके बच्चोतक पहुँचता है। ऐसी ही दूसरी भी बीमारियाँ हैं। एकके कियेका फल सारा वश, गाँव या देश भी भुगतता है।

इस प्रकार एक तो कर्म ही सारी व्यवस्थाके करनेवाले सिद्ध हुए। दूसरे उनके दो विभाग भी हो गये। एकका ताल्लुक उसी व्यक्तिसे होता है जो उसे करे। यह हुआ व्यष्टि कर्म। दूसरेका सम्बन्ध समाज, देश या पुस्त-दरपुस्तसे होता है। यही है समष्टि कर्म। ऐसा भी होता है कि हरेके आदमी अपने कामसे अपनी जरूरत पूरी कर लेता है। नदीसे पानी लाके प्यास बुझा ली। मिहनतसे पढ़के पास कर लिया। वेशक इसमें विवादकी गुजाइश है कि कौन व्यक्तिगत या व्यष्टि कर्म है और समष्टि। मगर इसमें तो शक नहीं कि व्यष्टि कर्म है। जहर खा लिया और मर गये। हाँ, समष्टि कर्ममें एकसे ज्यादा लोग शरीक होते हैं। कुआँ अकेले कौन खोदे? खेती एक आदमी कर नहीं सकता। घर-बार सभी मिलके उठाते हैं। समष्टि कर्म यही है। सभी मिलके करते और फल भी सभी भोगते हैं। कभी-कभी एकका किया भी अनेक भुगतते हैं। फलतः वह भी समष्टि कर्म ही हुआ।

बस, तत्त्वदर्शियोने इस सृष्टिका यही सिद्धान्त सभी बातोंमें लागू कर दिया। उनने माना कि जन्म, मरण, सुख, दुःख, बीमारी, आराम

वगैरह सभीके मूलमे या तो व्यष्टि या समष्टि कर्म है । उनने सभीकी स्वतंत्रता मर्यादित कर दी । चावलो या पदार्थोंके परमाणुओंके आने-जानेसे लेकर सारे ससारके बनाने-बिगाडने या प्रबन्धका काम ईश्वरके जिम्मे हुआ और सभी पदार्थ उसके अधीन हो गये । ईश्वर भी जीवोंके कर्मोंके अनुसार ही व्यवस्था करेगा । यह नहीं कि अपने मनसे किसीको कोढ़ी बना दिया तो किसीको दिव्य, किसीको राजा तो किसीको रक, किसीको लूटनेवाला तो किसीको लुटनेवाला । जीवोंके कर्मोंके अनुसार ही वह सब व्यवस्था करता है । जैसे भले-बुरे कर्म है वैसी ही हालत है, व्यवस्था है । कही चुके हैं कि बहुतेरे कर्म पुस्त-दरपुस्ततक चलते हैं । इसीलिये इस शरीरमें किये कर्मोंमें जिनका फल भुगतना शेष रहा उन्हींके अनुसार अगले जन्ममें व्यवस्था की गई । जैसे भले-बुरे कर्म थे वैसी ही भली-बुरी हालतमें सभी लोग लाये गये । इस तरह ईश्वरपर भी कर्मोंका नियंत्रण हो गया । फिर मनमानी घरजानी क्यों होगी ? तब वह निरकुश या स्वेच्छाचारी क्यों होगा ? कर्म भी खुद कुछ कर नहीं सकते । वह भी किसी चेतन या जानकारके सहारे ही अपना फल देते हैं । वे खुद जड या अन्धे जो ठहरे । इस तरह उनपर भी ईश्वरका अकुश या नियंत्रण रहा—वे भी उसके अधीन रहे । साराश यह कि सभीको सबकी अपेक्षा है । इसीलिये गडबड नहीं हो पाती । किसीका भी हाथ सोलह आना खुला नहीं कि खुलके खेले ।

कर्मोंके भेद और उनके काम

यह तो पहले ही कह चुके हैं कि जब कर्म अपना फल देते हैं तो उस फलकी सामग्रीको जुटाकर ही । कर्मोंका कोई दूसरा तरीका फल देनेका नहीं है । यकायक आकाशसे कोई चीज वे टपका नहीं देते । अगर जाड़ेमें आराम मिलना है तो घर, वस्त्र आदिके ही रूपमे कर्मोंके फल मिलेंगे ।

इन्ही कर्मोंके तीन दल प्रकारान्तरसे किये गये हैं। एक तो वे जिनका फल भोगा जा रहा हो। इन्हे प्रारब्ध कहते हैं। प्रारब्धका अर्थ ही है कि जिनने अपना फल देना प्रारम्भ कर दिया। लेकिन बहुतसे कर्म बचे-बचाये रह जाते हैं। सबोका नतीजा बराबर भुगता जाय यह सम्भव नहीं। इसलिये बचे-बचायोका जो कोष होता है उसे संचित कर्म कहते हैं। संचितके मानी हैं जमा किये गये या बचे-बचाये। इसी कोषमें सभी कर्म जमा होते रहते हैं। इनमें जिनकी दौर शुरू हो गई, जिनने फल देना शुरू कर दिया वही प्रारब्ध कहे गये। इन दोनोंके अलावे क्रियमाण कर्म हैं जो आगे किये जायँगे और संचित कोषमें जमा होंगे। असलमें तो कर्मोंके संचित और प्रारब्ध यही दो भेद हैं। क्रियमाण भी संचितमें ही आ जाते हैं। यो तो प्रारब्ध भी संचित ही हैं। मगर दोनोंका फर्क बता चुके हैं। यही है सक्षेपमें कर्मोंकी बात।

अब जरा इनका प्रयोग सृष्टिकी व्यवस्थामें कर देखे। पृथिवीके बननेमें समष्टि कर्म कारण है। क्योंकि इससे सबोका ताल्लुक है—सबोको सुख-दुःख इससे मिलता है। यही बात है सूर्य, मेघ, जल, हवा आदिके बारेमें भी। हरेकके व्यवितगत सुख-दुःख अपने व्यष्टि कर्मके ही फल हैं। अपने-अपने शरीरादिको एक तरहसे व्यष्टि कर्मका फल कह सकते हैं। मगर जहाँतक एकके शरीरका दूसरेको सुख-दुःख पहुँचानेसे ताल्लुक है वहाँतक वह समष्टि कर्मका ही फल माना जा सकता है। यही समष्टि और व्यष्टि कर्म चावल वगैरहमें भी व्यवस्था करते हैं। जिस किसानने चावल पैदा करके उन्हें कोठीमें बन्द किया है उसके चावलोसे उसे आराम पहुँचना है। ऐसा करनेवाले उसके व्यष्टि या समष्टि कर्म हैं जो पूर्व जन्मके कमाये हुए हैं। यदि चावलोके परमाणु निकलते ही जायँ और आये नहीं, तो किसान दिवालिया हो जायगा। फिर आराम उसे कैसे होगा? इसलिये उसीके कर्मोंसे यह व्यवस्था हो गई कि नये

परमाणु आते गये और चावल कीमती बन गया। यदि पुराने नहीं जाते और नये नहीं आते तो यह बात न हो पाती। परमाणुओंका कोष भी कर्मोंके अनुसार बनता है, बना रहता है। ईश्वर उसका नियंत्रण करता है। जब बुरे कर्मोंकी दौर आई तो घुन खागये, चावल सड़ गये था और कुछ हो गया। उनमें अच्छे परमाणु आके मिले भी नहीं। यही तरीका सर्वत्र जारी है, ऐसा प्राचीन दार्शनिकोंने माना है। यो तो कर्मोंके और भी अनेक भेद हैं। ऐसे भी कर्म होते हैं जिनका काम है केवल कुछ दूसरे कर्मोंको खत्म (Negative) कर देना। ऐसे भी होते हैं जो अकेले ही कई कर्मोंके बराबर फल देते हैं। मगर इतने लंबे पँवारेसे हमें क्या मतलब? योगसूत्रोंके भाष्य और दूसरे दर्शनोको पढ़के यह बातें जानी जा सकती हैं।

अवतारवाद

इतने लम्बे विवरणके बाद अब मौका आता है कि हम अवतारवादके सम्बन्धमें इन कर्मोंको लगाके देखे कि कर्मवाद वहाँ किस प्रकार लागू होता है। यह तो कही चुके हैं कि समष्टि कर्मोंके फलस्वरूप पृथिवी आदि पदार्थ बनते हैं जिनका ताल्लुक एक-दोसे न होके समुदायसे है, समाजसे है, मानव-सत्तारसे है, सभी पदार्थोंसे है। यदि यह ढूँढने लगे कि पृथिवीको किस एक व्यक्तिके कर्मने तैयार किया कराया, तो यह हमारी भूल होगी। एकसे तो उसका सम्बन्ध है नहीं। पृथिवीके चलते हजारों-लाखोंको सुख-दुःख भोगना है, गल्ला पैदा करना है, घर बनाना है, कपड़ा तैयार करना है—होना है। उससे तलवारे, भाले, तोपे, गोले, लाठियाँ बनके जानें कितने मरें-मारेगे। फिर एकके कर्मका क्या सवाल? पृथिवी आदि पदार्थ एकके कर्मसे क्यों बनेगे?

जरा यही बात अवतारोंके विषयमें भी लगा देखे। आखिर अवतारोंका काम क्या है? उनसे होता क्या है? उनकी भली-बुरी उप-

योगिता है क्या ? गीता कहती है कि “भले लोगोकी रक्षा, बुरोके नाश और धर्म—सत्कर्मों, पुण्यकार्यों, समाज-हितकारी कामों—की मजबूती एव प्रचारके लिये बार-बार—समय-समयपर—अवतार होते हैं”,—“परित्राणाय साधूना विनाशाय च दुष्कृताम् । धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगेयुगे” (४।८) । अवतारके पहलेकी भी समाजकी दशा यो कही गई है, “जव-जव धर्म—सत्कर्मों—का खात्मा या अत्यन्त ह्रास हो जाता है और अधर्म—बुरे कर्मों—की वृद्धि हो जाती है तभी-तभी भगवान खुद आते हैं”—“यदायदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत । अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम्” (४।७) । इन श्लोकोमें जो ‘यदायदा’—जव-जव—तथा ‘युगे-युगे’—समय-समय पर—कहा है उसका तात्पर्य यही है कि ऐसी ही परिस्थिति के साथ अवतारका ताल्लुक है । जिस प्रकार खेती-बारीके लिये जमीन और सींचनेके लिये पानी की जरूरत है, साँसके लिये जैसे हवा जरूरी है; ठीक वैसेही ऐसी परिस्थिति आ जानेपर उसका समुचित सामना करने, उसके प्रतिकारके लिये अवतार जरूरी है । पृथिवी, जल, वायु आदिका काम जिस प्रकार दूसरोसे नहीं हो सकता है—जिस तरह पृथिवी आदिके बिना काम चल नहीं सकता—ठीक उसी तरह अवतारका काम और तरहसे, दूसरोसे चल नहीं सकता—उसके बिना काम हो नहीं सकता । इससे साफ हो जाता है कि जिस प्रकार पृथिवी आदि पदार्थ बनते हैं, पैदा होते हैं लोगोके समष्टि कर्मोंके ही करते उन्हीके फलस्वरूप, ठीक वैसे ही अवतार होते हैं लोगोके समष्टि कर्मोंके ही फलस्वरूप उन्हीके करते । अब यही देखना है कि यह बात होती है कैसे ।

इसमें विवेक दिक्कतकी तो कोई बात है नहीं । राम, कृष्ण आदि अवतारोके शरीरोसे भले लोगोको—साधु-महात्माओं, देवताओं, तपस्वियों, सदाचारियों और भोलोभाली जनताको—तो वेशक आराम पहुँचता

है, शान्ति मिलती है, उनकी चिन्ता और परीशानी मिटती है, उनके कामोंमें आसानी होती, सहायता पहुँचती है और वे निर्द्वन्द्व विचरते रहते हैं। जैसा कि खुद कृष्णने ही कहा है कि, “लोकसग्रह या लोगोके पथदर्शनके खयालसे भी तो कर्म करना ही चाहिये”—“लोकसग्रहमेवापि सम्पश्यन्कर्तुमर्हसि” (३।२०)। उनने यह भी साफ ही कह दिया है कि, “मेरे अपने लिये तो कुछ भी करना-घरना शेष नहीं है, क्योंकि मुझे कोई चीज हासिल करनी जो नहीं है। फिर भी कर्म तो मुस्तैदीसे करता रहता ही हूँ। क्योंकि यदि ऐसा न कर्हूँ तो सब लोग मेरीही देखादेखी कर्मोंको छोड़ बैठेंगे। नतीजा यह होगा कि सारी गडबड पैदा हो जायगी। फिर तो अव्यवस्था होने के कारण लोग चौपट ही हो जायेंगे—” “न मे पार्थास्ति कर्तव्य त्रिषु लोकेषु किञ्चन”, आदि (३।२२-२६)। इसके अनुसार तो सभीको अच्छेसे अच्छा पथदर्शन एव नेतृत्व मिलता है, जिससे सभी बातोंकी मर्यादा चल पडती है और समाज मजबूतीके साथ उन्नतिके पथमें अग्रसर होता है। इस तरह जितनोका कल्याण होता है उतनोका सत्कर्म या उनके पूर्व जन्मके अच्छे कामोंका ही यह फल माना जाना चाहिये। यदि वे आराम पाते और निर्वाध आगे बढ़ते हैं तो इसमें दूसरोकी कमाई, प्रारब्ध या पूर्व जन्मार्जित कर्मोंकी कोई बात आती ही नहीं। जिन्हें सुख मिलता है, सुविधायें मिलती हैं उनके अपने ही कर्मोंके ये फल हैं, यही मानना होगा।

दूसरी ओर ऐसे लोग भी होते हैं जिन्हें मिटानेके लिये अवतारोंके शरीर होते हैं। जिनकी शैतानियतें मिटानी हैं, जिन्हें तबाह-बर्बाद करना है, अवतारोंके करते जितनोको आठ-आठ आँसू रोने पडते हैं, जो खुद और जिनके सगे-सम्बन्धी भी चौपट होते हैं, रो-रो मरते हैं, जिनकी भीषणसे भीषण यत्रणायें होती हैं, जिनकी स्वेच्छाचारिता बन्द हो जाती और निरकुशता एव स्वच्छन्दतापर पाले पड जाते हैं, उनकी यह दशा होती है

यद्यपि अवतारोके शरीरोसे ही, उनके कामोसे ही। फिर भी इसका कारण उन्ही दुराचारियो, दुष्कृत—दुष्ट—लोगोके अपने ही बुरे कर्म मानने होंगे। यदि किसीकी लाठीसे सर फूटा या तलवारसे गला काटा तो यह ठीक है कि सर फूटने एव गला कटनेका प्रत्यक्ष कारण लाठी या तलवार है। मगर ऐसे कारणोके सम्पादन करनेवाले वे दुष्कर्म माने जाते हैं जो पहले या पूर्व जन्ममे ऐसे लोगोने किये थे जिनके सर फूटे या गले कटे। यह तो कर्मोका मोटा-मोटी हिसाब माना ही जाता है। इसलिये अवतारोके शरीरोके निर्माणमे भी इन दुष्ट जनोके ही बुरे कर्म कारण हैं। पहले कही चुके हैं कि यदि किसीके शरीरसे दूसरोको कष्ट या आराम पहुँचे तो उनके भी भले-बुरे कर्म उस शरीरके कारण होते हैं। शरीरवालेके कर्म तो होते ही हैं। फलतः जिस प्रकार साधारण शरीरके निर्माणमे समष्टि कर्म कारण बनते हैं उसी तरह अवतारोके शरीरोके निर्माणमे भी।

एक बात और भी जान लेनेकी है। यह जरूरी नहीं कि पूर्व जन्मके ही भले-बुरे कर्म वर्त्तमान जन्मके सुख-दुखोके कारण हो। इसी देहके अच्छे या गन्दे काम भी कारण बन सकते हैं, बन जाते हैं। बासी या पुराने ही कर्म ऐसा करे यह कोई नियम नहीं है। सब कुछ निर्भर करता है कर्मोकी शक्तिपर, उनकी ताकतपर, उनकी भयकरता या उत्तमतापर। इसीलिये नीतिकारोने माना है कि “तीन साल, तीन महीने, तीन पखवारे या तीन दिनो मे भी जवर्दस्त कर्मोके भले-बुरे फल यही मिल जाते हैं”—“त्रिभिवर्गैस्त्रिभिर्मसैस्त्रिभि पक्षैस्त्रिभिर्दिनै । अत्युत्कटै पुण्यपापैरि-हैव फलमश्नुते ।” इसीलिये तो यह भी कहा जाता है कि “इस हाथ दे, उन हाथ ले ।” इसलिये दुष्ट जनोके जिन भयकर कर्मोके करते हाहा-कार मच जाता है, बहुत संभव है कि अवतारोके कारण वही हो या वह भी हो। इसी प्रकार महान् पुरुषोके तप और सदाचरण भी, जो उन पापी जनोसे प्राण पानेके लिये किये जाते हैं, अवतारोके कारण बन जाते हैं,

वन सकते हैं। मीमांसकोने जानें कितने ही ऐसे कर्म माने हैं जिनके फल जल्दी ही मिलते हैं।

इस प्रकार समष्टि कर्मोंके चलते ही पृथिवी आदिकी ही तरह अवतारोके शरीर बनते हैं यह बात समझमें आ जाती है। जो लोग ऐसा सोचते हो कि हमारे भले-बुरे समष्टि कर्म भगवानको नहीं खींच सकते, क्योंकि वह तो सबके ऊपर माना जाता है, उनके लिये तो पहले ही कहा जा चुका है कि कर्मोंके अनुसार ही तो भगवानको चलना पड़ता है। उसे भी कर्मकी अधीनता एक अर्थमें स्वीकार करनी ही पड़ती है। यदि लोगोंके कर्मोंके अनुसार उसे हजार परीशानी उठानी पड़ती हो, दौड़-धूप और चिन्ता फिर करनी पड़ती हो, तो यह तो मामूलीसी बात ठहरी। जब लोगोने ऐसा भी माना है कि भक्तजन भगवानको नचाते हैं, तो फिर अवतार बनना क्या बड़ी बात है ? जिनके कर्मोंके करते पूर्व बताये ढगसे परमाणुओंकी क्रियाये, दौड़धूप और चावल, पेड़, मनुष्यके शरीर आदि बनना-बिगड़ना निरन्तर जारी है, अवतारोके शरीर भी उन्हीकी क्रियाओंके भीतर क्यों न आ जायें, उन्हीसे तैयार क्यों न हो जाये ? आखिर ये सारी चीजे होती ही हैं ससारका काम चलानेके ही लिये न ? फिर यदि अवतारोके बिना कोई काम रुकता हो या न चल सकता हो, तो उनके शरीर भी वैसे कामोंके ही लिये क्यों न बन जायेगे ?

यह ठीक है कि जितनी चीजे बनती हैं सभी अनिवार्य आवश्यकताओं और जरूरतोंके ही चलते। प्रकृति या ससारके भीतर व्यर्थ और फिजूल पदार्थोंकी गुजाइश हुई नहीं। बल्कि प्रकृति तो ऐसी चीजोंकी दुश्मन है। इसीलिये उन्हें जल्द मिटा देती है। वैसी ही आवश्यकताओंके चलते अवतार भी होते हैं। यही कारण है कि आवश्यकताओंकी पूर्ति होते ही अवतारोका काम पूरा हो जाता है और उनके शरीर खत्म हो जाते हैं। किन्हीका काम कुछ देरसे होता है और किन्हीका जल्द।

कहते हैं कि नृसिंहके बिना हिरण्यकशिपुको कोई मार नहीं सकता था । कहानी तो ऐसी है कि उसने अपने लिये ऐसा ही सामान कर लिया था । यही वजह है कि भगवानको नृसिंह बनना और उसे मारके फौरन विर्लान हो जाना पड़ा । पीछे नृसिंहका शरीर रह न सका । यही बात राम, कृष्ण आदिके बारेमें भी है । जो जो काम उनने किये, जो पथदर्शन उनसे हुए वे औरोंसे हो नहीं सकते थे । मगर उन कामोंके लिये कुछ ज्यादा समय चाहता था । इसीलिये वे लोग देरतक रहे । हमारा मतलब यहाँ पौराणिक आख्यानोपर मुहर लगाने या उन्हें अक्षरशः सही बतानेसे नहीं है । हमें तो यही दिखाना है कि अवतारोंके लिये दार्शनिक युक्तिके अनुसार जो परिस्थिति चाहिये वह संभव है या नहीं ।

यह बात भी अब साफ होई चुकी कि अवतारोंके शरीरोंमें भगवानको खिंच आना ही पड़ता है । अवतार शब्दका तो अर्थ ही है उतरना या खिंच आना । अगर ससारमें बुरे-भले कर्म माया-ममताशून्य जनोत्तकको अपनी ओर खींच सकते हैं और उनमें दया या रोष पैदा करवाके हजारों कठिनतम काम उनसे करवा सकते हैं, तो फिर भगवानका खिंच जाना कोई आश्चर्य नहीं है । यदि बाँसुरीका स्वर मृग या साँपको खींच सकता है, उन्हें मुग्ध एवं बेताव कर सकता है, यदि बछड़ेकी आवाज गायको बहुत दूरसे खींच सकती है, यदि किसी प्रेमीका प्रेम हजारोंकोससे किसीको घसीट सकता है, तो सृष्टिकी जरूरत या लोगोंके भले-बुरे कर्म तथा प्रेम और द्वेष भगवानको उस शरीरमें क्यों नहीं खींच लेंगे ? न्याय और वैशेषिक दर्शनोंने तो स्पष्ट कहा है कि लोगोंके कर्मोंसे ही परमाणुओंमें क्रिया जारी होती है और वे आपसमें खिंचके मिलते मिलते महाकाय पृथिवी, समुद्र आदि बना डालते हैं । फिर प्रलयके समय उलटी क्रिया होनेसे अलग होते-होते वही सबको मिटा देते हैं । ऐसी दशामें उन्हीं कर्मोंसे भगवानके शरीर क्यों न बन जाये ? उनमें वह खिंच जाय क्यों नहीं ?

अब एक ही सवाल और रह जाता है । कहा जा सकता है कि शरीर बन जानेपर तो भगवानकी भी वही हालत हो जायगी जो साधारण जीवोंकी । वही तकलीफ-आराम, वही माया-ममता और वही हैरानी-परीशानी होगी ही । इसका उत्तर गीताने चौथे अध्यायमें ही दे दिया है । वहाँ लिखा है कि, “अविनाशी एव जन्मशून्य होते हुए और सभी पदार्थोंका शासक रहते हुए भी मैं अपनी मायाके बलसे शरीर धारण करता हूँ । मगर अपने स्वभावको कायम रखता हूँ जिससे माया मुझपर अपना असर नहीं जमा पाती”—“अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् । प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सब्राम्यात्ममायया” (४।६) । माया कहने और अपने स्वभावको कायम रखनेकी बात बोलनेका मतलब यह है कि एक तो भगवानका शरीर साधारण लोगो जैसा देखनेपर भी वैसा नहीं है; किन्तु मायामय और नटलीला जैसा है । नटकी कलाकी कितनी ही बातें असाधारण होती हैं । वह देखने में चाहे जो लगे, मगर उनकी हकीकत कुछ और ही होती है । देखनेवाले चकाचौंध में पड़के और का और समझ बैठते हैं । यही बात अवतारों के भी शरीरों की है । दूसरी बात यह है कि साधारण लोगोकी तरह माया-ममतामें वे दबते नहीं । उनका अपना स्वभाव, अपना ज्ञान, अपनी अनासक्ति और अपना बेलागपन बराबर कायम रहता है । खानपान आदि सारी क्रियाएँ उस शरीरके लिये आवश्यक होनेके कारण ही होती हैं जरूर । मगर उनमें वे अवतार लिपटते नहीं, चिपकते नहीं । वे इन सब बातोंसे बहुत ऊपर रहते हैं ।

यह भी जान लेना जरूरी है कि गीतामें इस मायाको दैवी या अलौकिक शक्तिवाली कहा है, जिसमें हजारों गुण, खूबियाँ या करिश्मे होते हैं—“दैवीह्येषा गुणमयी मममाया” (७।१४) । इसीलिये उस मायाके चलते जो शरीर बनेगा उसमें मामूली नटोंके करिश्मोंसे हजार गुने अधिक

करिश्मे होंगे—चमत्कार होंगे । वह तो महान् इन्द्रजाल होगा । इसीके साथ-साथ यह भी बात है कि जिस तरह कर्मोंकी व्यवस्था वताके भगवानके शरीर बननेकी रीति कही जा चुकी है वह असाधारण है, गैरमामूली है । इसीलिये जो निराले, अलौकिक काम अवतार करते हैं वह औरोमे पाये नहीं जाते, पाये जा नहीं सकते । यह तो सारी प्रणाली ही अलौकिक है, निराले कर्मोंकी खेल है, भगवानकी लीला है । भगवान भी दिव्य हैं, निराले हैं । उनकी माया भी वैसी ही है । अनोखे कर्मोंसे ही उनके शरीर बनते हैं, न कि मामूली कर्मोंसे । इसीलिये गीताने कह दिया है कि इन सारी निराली बातोंको जो ठीके-ठीक समझता है, भगवानके दिव्य जन्म एवं दिव्य कर्मको जो बखूबी जान जाता है, मरनेके बाद वह पुनरपि जन्म नहीं लेके भगवान ही बन जाता है—“जन्म कर्म च मे दिव्यमेव यो वेत्ति तत्त्वतः । त्यक्त्वा देह पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन” (४।६) ।

अवतारोके सम्बन्धमें गीताकी बातें सामान्य रूपसे बताई जा चुकी । अब एक खास बात कहके यह प्रसंग पूरा करना है । हमने जो परमाणुओंके जुटनेसे पृथिवी आदिके बनने और अलग होनेसे उनके नष्ट हो जाने तथा प्रलयके आ जानेकी बात कह दी है उससे यह तो पता लगी गया कि प्रलय और कुछ चीज नहीं है, सिवाय इसके कि वह कर्मोंके, और इसीलिये सभी पदार्थोंके जो उस समय रह जाते हैं, विरामका समय है, विश्रामका काल है । ससारमें विश्रामका भी नियम पाया जाता है । इसीलिये कर्मवादके माननेवालोंने कर्मोंके सिलसिलेमें ही उसे माना है । इसीलिये वे प्रलयको कर्मोंका विश्राम काल और सृष्टिको उनके काम या फल देनेका समय मानते हैं ।

इसी नियमके अनुसार जब-जब जहाँ-जहाँ समष्टि कर्मोंकी प्रेरणासे अवतारोकी आवश्यकता अनिवार्य हो जाती है तब-तब तहाँ-तहाँ अवतार पाये जाते हैं, होते हैं । किसी खास देश या खास समयमें ही अवतारोका

५. गुणवाद और अद्वैतवाद

कर्मवाद एवं अवतारवादकी ही तरह गीतामें गुणवाद तथा अद्वैतवादकी भी बात आई है। इनके सम्बन्धमें भी गीताका वर्णन 'अत्यन्त' सरस, विलक्षण एवं हृदयग्राही है। यो तो यह बात भी गीताकी अपनी नहीं है। गुणवाद दरअसल वेदान्त, सांख्य और योगदर्शनोकी चीज है। ये तीनों ही दर्शन इस सिद्धान्तको मानते हैं कि सत्त्व, रज और तम इन तीन ही गुणोंका पसारा, परिणाम या विकास यह समूचा ससार है—यह सारी भौतिक दुनिया है। इसी तरह अद्वैतवाद भी वेदान्त दर्शनका मौलिक सिद्धान्त है। वह समस्त दर्शन इसी अद्वैतवादके प्रतिपादनमें ही तैयार हुआ है। वेदान्तने गुणवादको भी अद्वैतवादकी पुष्टिमें ही लगाया है—उसने उसीका प्रतिपादन किया है। फिर ये दोनों ही चीजें गीताकी निजी होंगी कैसे? लेकिन इनके वर्णन, विश्लेषण, विवेचन और निरूपणका जो गीताका ढग है वही उसका अपना है, निराला है। यही कारण है कि गीताने इनपर भी अपनी छाप आखिर लगाई दी है।

परमाणुवाद और आरंभवाद

असलमें प्राचीन दार्शनिकोंमें और अर्वाचीनोंमें भी, फिर चाहे वह किसी देशके हो, सृष्टिके सम्बन्धमें दो मत हैं—दो दल हैं। एक दल है न्याय और वैशेषिकका, या यो कहिये कि गीतम और कणादका। जैमिनि भी उन्हींके साथ किसी हदतक जाते हैं। असलमें उनका मीमांसा-दर्शन तो प्रलय जैसी चीज मानता नहीं। मगर न्याय, तथा वैशेषिक उसे मानते हैं। इसीलिये कुछ अन्तर पड़ जाता है। असलमें गीतम और

कणाद दोहने इसे अपना मन्तव्य माना है। दूसरे लोग सिर्फ उनका साथ देते हैं। इसी पक्षको परमाणुवाद (Atomic Theory) कहते हैं। यह बात पाश्चात्य देशोमे भी पहले मान्य थी। मगर अब विज्ञानके विकासने इसे अमान्य बना दिया। इसी मतको आरम्भवाद (Theory of creation) भी कहते हैं। इस पक्षने परमाणुओको नित्य माना है। हर एक पदार्थके टुकड़े करते-करते जहाँ रुक जायें या यो समझिये कि जिस टुकड़ेका फिर टुकड़ा न हो सके, जिसे अविभाज्य अवयव (Absolute or indivisible particle) कह सकते हैं उसीका नाम परमाणु (Atom) है। उसे जब छिन्न-भिन्न कर सकते ही नहीं तो उसका नाश कैसे होगा ? इसीलिये वह अविनाशी—नित्य—माना गया है।

परमाणुके माननेमे उनका मूल तर्क यही है कि यदि हर चीजके टुकड़ोंके टुकड़े होते ही चले जायें और कहीं रुक न जायें—कोई टुकड़ा अन्तमे ऐसा न मान लें जिसका खंड होई न सके—तो हर एक स्थूल पदार्थके अनन्त टुकड़े, अवयव या खंड हो जायेंगे। चाहे राईको लें या पहाड़को, जब खंड करना शुरू करेंगे तो राईके भी असंख्य खंड होंगे—इतने होंगे जिनकी गिनती नहीं हो सकती, और पर्वतके भी असंख्य ही होंगे। वैसी हालतमें राई छोटी क्यों और पर्वत बड़ा क्यों ? यह प्रश्न स्वाभाविक है। अवयवोंकी संख्या है, तो दोनोंकी अपरिमित है, असंख्य है, अनन्त है। इसीलिये बराबर है, एकसी है। फिर छूटाई, बड़ाई कैसे हुई ? इसीलिये उनने कहा कि जब कहीं, किसी भागपर, रुकेंगे और उस भागके भाग न हो सकेंगे, तो अवयवोंकी गिनती सीमित हो जायगी, परिमित हो जायगी। फलतः राईके कम और पर्वतके ज्यादा टुकड़े होंगे। इसीलिये राई छोटी हो गई और पर्वत बड़ा हो गया। उनी सबसे छोटे अवयवको परमाणु कहा है। परमाणुओके जुटनेमे ही सभी चीजें बनीं।

गुणवाद और विकासवाद

दूसरा दल गुणवादियोका है । उनके गुणवादको परिणामवाद या विकासवाद (Evolution Theory) भी कहते हैं । इसे वही तीन दर्शन—वेदान्त, सांख्य तथा योग—मानते हैं । इनके आचार्य हैं क्रमशः व्यास, कपिल और पतंजलि । ये लोग परमाणुओंकी सत्ता स्वीकार न करके तीन गुणोंको ही मूल कारण मानते हैं । इन्हें परमाणुओंसे इनकार नहीं । मगर ये उन्हें अविभाज्य नहीं मानते हैं । इनका कहना यही है कि कोई भी भौतिक पदार्थ अविभाज्य नहीं हो सकता है । विज्ञानने भी इसे सिद्ध कर दिया है कि जिसे परमाणु कहते हैं उसके भी टुकड़े होते हैं । परमाणुवादके माननेमें जो मुख्य दलील दी गई है उसका उत्तर गुणवादो आसानीसे देते हैं । वे तो यही कहते हैं कि पर्वतके टुकड़े करते-करते एक दशा ऐसी जरूर आ जायगी जब सभी टुकड़े राई जैसे ही हो जायेंगे । उनकी संख्या भी निश्चित होगी, फिर चाहे जितनी ही लम्बी हो । अब आगे जो टुकड़े हरेक राई जैसे टुकड़ोंके होंगे वह अनन्त—असंख्य—होंगे । नतीजा यह होगा कि इन अनन्त टुकड़ोंसे हरेक राई या राई जैसी ही लम्बी-चौड़ी चीज तैयार होगी, जिसकी संख्या निश्चित होगी । अब यहीसे एक ओर राई रह जायगी अकेली और दूसरी ओर उसी जैसे टुकड़ोंको, जिनकी संख्या निश्चित है, मिलाके पर्वत बना लेंगे । इसी-लिये वह बड़ा भी हो जायगा । फिर परमाणुका क्या सवाल ? गीतामें परमाणुवादकी गन्ध भी नहीं है—चर्चा भी नहीं है, यह विचित्र बात है ।

इसीलिये परमाणुवाद और तन्मूलक आरम्भवादकी जगह उनने गुणवाद और तन्मूलक परिणामवाद या विकासवाद स्थिर किया । उनने अन्वेषण करके पता लगाया कि देखनेमें चाहे पृथिवी, जल आदि पदार्थ भिन्न हो; मगर उनका विश्लेषण (Analysis) करनेपर अन्तमें सबमें तीन

ही चीजें, तीन ही सत्त्व, तीन ही मूल पदार्थ पाये जायेंगे, पाये जाते हैं। इन तीनोंको उनने सत्त्व, रजस् और तमस् नाम दिया। आमतौरसे इन्हें सत्त्व, रज, तम कहते हैं। इन्हीका सर्वत्र अखंड राज्य है—सर्वत्र बोलबाला है। चाहे स्थूल पदार्थ अन्न, जल, वायु, अग्नि आदिको लें, या क्रिया, ज्ञान, प्रयत्न, धैर्य आदि सूक्ष्म पदार्थोंको लें। सबोमें यही तीन गुण पाये जाते हैं। इसीलिये गीताने साफ ही कह दिया है कि “आकाश, पाताल, मर्त्यलोकमे—ससार भरमें—ऐसा एक भी सत्ताधारी पदार्थ नहीं है जो इन तीन गुणोंसे अछूता हो, अलग हो” —“न तदस्ति पृथिव्या वा दिवि देवेषु वा पुन । सत्त्व प्रकृतिर्जैर्मुक्त यदेभि स्यात्त्रिभिर्गुणै” (१८।४०)। यो तो १८वें अध्यायके ७वेंसे लेकर ४४तकके श्लोकोमें विशेष रूपसे कर्म, धैर्य, ज्ञान, सुख, दुःखादि सभी चीजोंका विश्लेषण करके उन्हें त्रिगुणात्मक सिद्ध किया है। सत्रहवें अध्यायके शुरूके २२ श्लोकोमें भी दूसरी अनेक चीजोंका ऐसा ही विश्लेषण किया गया है। गीतामें और जगह भी गुणोंकी बात पाई जाती है। चौदहवें अध्यायमें भी यही बात है। वह तो सारा अध्याय गुणनिरूपणका ही है। मगर वहाँ गुणोंका सामान्य वर्णन है। इसका महत्त्व आगे बतायेगे।

यहाँपर आरम्भवाद और परिणामवाद या विकासवादके मौलिक भेदोंको भी समझ लेना चाहिये। तभी आगे बढ़ना ठीक होगा। आरम्भवादमें यही माना जाता है कि परमाणुओंके संयोग या जोड़से ही पदार्थोंके बननेका काम शुरू होता है—आरम्भ होता है। वे ही पदार्थोंका आरम्भ या श्रीगणेश करते हैं। वे इस तरह एक नई चीज तैयार करते हैं जैसे सूत कपड़ा बनाते हैं। जो काम सूतोंसे नहीं हो सकता है वह तन ढकनेका काम कपड़ा करता है। यही उसका नवीनपन है। मगर परिणामवाद या विकासवादमें तो किसीके जुटने, मिलने या संयुक्त होनेका प्रश्न ही नहीं होता। वहाँ पहलेसे बनी चीज ही दूसरे रूपमें परिणत हो जाती है, विक-

सित हो जाती है। जैसे दूध ही दहीके रूपमें परिणत हो जाता है। इस मतमें तीनों गुण ही सभी भौतिक पदार्थोंके रूपमें परिणत हो जाते हैं। कैसे हो जाते हैं यह कहना कठिन है, असंभव है। मगर हो जाते हैं यह तो ठोस सत्य है। जब परमाणुओंको निरवयव मानते हैं, तो फिर उनका संयोग होगा भी कैसे? संयोग तो दो पदार्थोंके अवयवोंका ही होता है न? जब हम हाथसे लोटा पकड़ते हैं तो हाथके कुछ भाग या अवयव लोटेके कुछ हिस्सोंके साथ मिलते हैं। मगर निरवय चीजे कैसे परस्पर मिलेंगी? इसीलिये आरम्भवादको माननेसे इनकार कर दिया गया। क्योंकि इस मतके माननेसे दार्शनिक ढंगसे पदार्थोंका निर्माण सिद्ध किया जा सकना असंभव जंचा।

गुण और प्रधान

सत्त्व, रज, तमको गुण नाम क्यों दिया गया यह भी मजेदार बात है। जब यही सृष्टिके मूलमें है तब तो यही प्रधान ठहरे, मुख्य ठहरे, असल ठहरे, अग्रणी ठहरे। लेकिन इन्हे गुण कहते हैं। गुण या गौणका अर्थ है अप्रधान, जो मुख्य न हो, अग्रणी न हो। और प्रधान किसे कहा है? प्रकृतिको, जो इन तीनों गुणोंके मिल जानेसे बन जाती है। जब ये तीनों गुण अपनी विषमता छोड़के सम रूपसे मिल जाते हैं, जब इनकी साम्यावस्था हो जाती है तो उसे ही प्रकृति और प्रधान कहते हैं, हालाँकि वह पीछेकी चीज होनेसे गुण या गौण ठहरी। साम्यावस्था ही प्रलयकी अवस्था है। उस दशामें सृष्टिका काम कुछ भी नहीं हो पाता—सब कुछ खत्म हो जाता है।

यद्यपि चौदहवें अध्यायके ५वेसे २५वेतकके श्लोकोमें इन गुणोंकी बात विशेष रूपसे कही गई है, तथापि ५-१८ तकके १४ श्लोकोके पढ़नेसे, अभी जो शका उठी है, उसका उत्तर मिल जाता है। दूसरी भी बातें

विदित हो जाती है। इसीलिये इस अध्यायका विशेष महत्त्व हमने माना है। इन्हें गुण क्यों कहते हैं, इस सम्बन्धमें पाँचवाँ श्लोक खास महत्त्व रखता है। मगर उसका अर्थ करने या और भी विचार करनेके पूर्व हमें सृष्टिकी एक बात जान लेनेकी है जो उससे पहलेके ३, ४ श्लोकोमें कही गई है। हम तो हमेशा सृष्टिके ही सम्बन्धमें सोचते हैं कि यह कैसे बनी, इसका विकास या पसारा कैसे हुआ। दर्शनोका श्री गणेश तो इसी बातको लेके होता ही है, यह पहले ही कहा जा चुका है। प्रलय या सृष्टि न रहनेकी दशाको तो हम पहले सोचते नहीं। वह तो हमारे सामनेकी चीज है नहीं। विचारके ही सिलसिलेमें जब उसकी बात पीछे आ जाती है, तो उसपर भी सोचते हैं। मगर उस दशामें भी वह महज खयाली और दिमागी चीज होती है। वह सामनेकी या ठोस वस्तु तो होती नहीं। फिर पहले उधर खयाल जाये तो कैसे ?

एक बात और है। सृष्टिका अर्थ ही है अनेकता, विभिन्नता (Diversity, heterogeneity)। इसी विभिन्नताको लेके हम शुरू करते हैं और अन्वेषण चालू होता है। प्रलय तो इससे उलटी चीज है। उसमें तो एकता और अभिन्नता है, एकरूपता और समता (Uniformity & homogeneity) है। जैसा कि गीताने चौदहवेंके ६-१८ श्लोकोमें बताया है, गुणोंमें तो परस्पर विरोध है—वे ऐसे हैं कि एक दूसरेको खा जायें। यदि हम इन तीनोंके प्रतिनिधिके रूपमें पित्त, वात और कफको मान लें तो इनकी बात कुछ समझमें आ जाये। क्रमशः सत्त्व, रज, तमकी जगह स्थूल शरीरमें पित्त, वात, कफ माने जाते भी हैं। पित्तादिमें सत्त्वादिकी ही यो भी प्रधानता रहती है। सत्त्वमें प्रकाश, उजाला, हल्कापन आदि माने जाते हैं। पित्तमें भी यही चीजे हैं। पित्त आग या गर्म है और उसीमें ये वाते होती हैं। रजमें क्रिया होती है और वायु तो सतत क्रियाशील है। तम भारी है और कफ भी जकड़नेवाली चीज

है। शरीरके लिये जैसे पित्तादि तीनोकी जरूरत है, वैसे ही ससारके लिये सत्त्वादिकी आवश्यकता है। हाँ, पित्त आदिकी मात्रा निश्चित रहे तो ठीक हो, नहीं तो गडबड, बेचैनी, बीमारी हो। यही बात सत्त्वादिकी भी है। उनकी भी निश्चित मात्रा है और जहाँ वह बिगडी कि गडबड शुरू हुई। जैसे शरीरमें एक समय एक ही पित्त या वायु या कफ प्रधान होके रहता है, वैसी ही बात इन गुणोकी भी है। एक समय एक ही प्रधान रहेगा, बाकी उसीके मातहत। यही बात गीताने “रजस्तम-ध्वाभिभूय” (१४।१०) श्लोकमें साफ कही है।

इन गुणोका परस्पर विरोध तो मानते ही हैं। वायु, कफ, पित्त, की भी यही बात है। मगर जरा और भी देख ले। ज्ञानके लिये, हल्केपन के लिये और प्रकाशके लिये क्रिया नहीं चाहिये, भारीपन नहीं चाहिये। ज्यादा हलचलसे प्रकाश रुक जाता है, ज्ञान नहीं हो पाता, मनकी एकाग्रता नहीं हो पाती। भारीपनसे या तो नीद आती है या बेचैनी होती है। ज्ञान है सत्त्वका काम। हल्कापन और प्रकाश भी उसीका काम है। उसकी विरोधी क्रिया है रजका काम और भारीपन है तमका। साफ ही देखते हैं कि ज्ञान होनेसे मन उसमें लगे तो क्रिया रुक जाये। निद्रा या भारीपन भी जाता रहे। हल्कापन उसका विरोधी जो है। भारीपन हो तो सारी चीजे दबके रह जायँ, नीद आ जाय और क्रिया न हो सके। ज्ञानकी तो बात ही मत पूछिये। ६से ९ तथा ११से १८ तकके श्लोकोंमें इसी बातका सुन्दर विवरण है।

मगर खूबी यह है कि इन तीनोंका आपसमें समझौता है कि हम लोग मिलके रहेंगे, नहीं तो किसीकी खैर नहीं। राजनीतिमें आज जो धर्मों और देशोंका परस्पर विरोध है वह तो इनके सामने फीका पड जाता है—वह इनके विरोधके सामने कुछ नहीं है। मगर चाहे हमारी नादानीसे

धर्मविरोध और राजनीतिका विरोध मिटे या न मिटे, भाई-भाई की लड़ाई खत्म हो या न हो। मगर इनने तो पारस्परिक विरोध मिटा लिया है, समझौता (pact) कर लिया है। इन्हें दुनियामें सर ऊँचा करके रहना जो है। और हमें ? हमें तो गैरोंके जूते सहने और गुलामी करनी है न ? फिर हमारा मेल कैसे हो ? हाँ, तो इनने यह समझौता कर लिया है कि एक वक्तमें हममें एक ही प्रधान होगा, नेता होगा, मुखिया होगा, बाकी दो उसीके साथ, उसीके अनुकूल चलेंगे, उसीकी मदद करेंगे, बावजूद इसके कि ये दोनों ही उसके सख्त दुश्मन हैं। फिर मौके पर जरूरत के अनुसार हममें दूसरा प्रधान तथा लीडर होगा और पहला उस जगहसे हटेगा। उस समय भी बाकी दो उसी प्रधानके सहायक होंगे। आवश्यकतानुसार उसे हटाके जब तीसरा मुखिया बनेगा तो बाकी दो उसके ही सहायक और साथी बनेंगे। यही है इन तीनों का अलिखित समझौता (Convention)। पूर्वोक्त दसवें श्लोकका यही अभिप्राय है।

यहीपर इन्हें गुण कहनेका एक कारण मिल जाता है। जैसा कि अभी कहा गया है, सृष्टिके रहते हुए इन तीनोंमें दो या अधिकांश हमेशा एकके पीछे रहते हैं, उसीके सहायक और मददगार होते हैं, यहाँतक कि अपना स्वभाव छोड़के उसके विपरीत उसकी मदद करते हैं, जैसे बलपूर्वक किसी गुलामसे कोई काम कराया जाय। फर्क यही है कि इनके लिये बल प्रयोग नहीं है। दूरदेशीसे खुद ही ये वैसा करते हैं। और इनमें जो एक कभी प्रधान होता है वही पीछे अप्रधान बन जाता है। इस प्रकार देखते हैं कि ये तीनों गुण सृष्टिके मूल कारण होते हुए यद्यपि प्रधान कहे जाने योग्य हैं, तथापि इनकी असली खूबी है दूसरोंके अनुयायी बनना, उनकी सहायता करना, उनके अनुकूल होना। सृष्टिकी दृष्टिसे इनकी यह खूबी जरूरी है भी। इसी विशेषताके खयालसे, इसी ओर खयाल आकृष्ट

करनेके ही लिये इन्हे गुण कहा है। दसवे श्लोकसे यही पता चलता है।

अब जरा दूसरा पहलू देखिये। यदि ५-६ श्लोकोको देखे तो पता चलता है कि ये तीनों ही गुण बाँधनेका काम करते हैं। कोई ज्ञान, सुख आदिमे मनुष्यको लिप्त करके, लिपटाके उन्ही चीजोसे उसे बाँध देते हैं; क्योंकि किसी चीजकी ज्यादाती ही ऐब है, बन्धन है, तो कोई क्रिया और लोभ आदिमे फँसा देते हैं। यह नहीं हुआ, वह नहीं हुआ, यह काम शेष है, वह बाकी है इसी हाय-हायमे जिन्दगी गुजरती है। जिस प्रकार सत्त्व गुण ज्ञान आदिमे फँसाके बाँध देता है, उसी प्रकार रज क्रिया और लोभ आदिमे। जालमे फँसानेका काम करनेमे ज्ञान, सुख, क्रिया, लोभ चारोंकी जगह प्रयुक्त होते हैं। तमका तो फँसाना काम प्रसिद्ध ही है। वह तो हमेशाका ही बदनाम है। मगर जो उससे अच्छा रज है और जो महान् माने जानेवाला सत्त्व है वह भी फँसानेमे किसीसे पीछे नहीं है! “छोटी बहू तो छोटी, बड़ी बहू शुभानल्ला!” और यह तो जानते ही हैं कि फाँसने और बाँधनेका काम रस्सी करती है। फिर चाहे वह सूतकी बारीक या मोटी हो, या और चीजकी हो। संस्कृतमे रस्सीको गुण कहते हैं। इसी-का अपभ्रंश होके गोन शब्द हो गया। नाव खींचनेकी रस्सीको गोन कहते हैं। फलतः फँसाने और बाँधनेकी ताकत इन गुणोमे होनेके ही कारण इन्हे गुण कहा है, ताकि लोग इनसे सजग रहे। ५-६ श्लोकोसे यह स्पष्ट है। ५वेके उत्तरार्द्धमे तो एक ही साथ तीनोंको बाँधनेवाले कह दिया है—“निबध्नन्ति महाबाहो।” इसीलिये अर्जुनको कहा गया है कि इन गुणोसे ऊपर जाओ—“निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन” (२।४५)। इसी चौदहवे अध्यायमे भी कहा है कि इन गुणोसे अलग ब्रह्मात्माको जानने-वालेकी मुक्ति होती है—“गुणेभ्यश्च पर वेत्ति” (१४।१६), तथा इन गुणोसे ऊपर उठनेपर ही मनुष्य ब्रह्मरूप हो जाता है—“स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते” (१४।२६)।

गुणोंमें यह परस्पर विरोध और मिलके काम करनेकी—दोनों—
 बात योगसूत्र—“परिणामतापसस्कारदु खैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दु खमेव
 सर्व विवेकिन ” (२।१५)—में और इसके भाष्यमें भी अत्यन्त विशद रूपसे
 बताया गई है । वहीपर यह भी कह दिया है कि तीनों गुण परस्पर मिलके
 ही हर चीज पैदा करते हैं । इसीलिये तो सभी पदार्थोंमें तीनों ही गुण
 पाये जाते हैं । ईश्वरकृष्णने साख्यकारिकाओंमें भी “सत्त्व लघु प्रकाशक-
 मिष्टमुपष्टम्भक चल च रज । गुरु वर्णकमेव तम प्रदीवच्चार्थतो वृत्ति ”
 (१३) के द्वारा इन तीनों गुणोंको परस्पर विरोधी बताके बादमें तीनोंके
 मिलके काम करनेका बहुत ही सुन्दर दृष्टान्त दिया है । इनके परस्पर
 मिलनेका कारण भी बताया है । वह कहता है कि जिस प्रकार दीपकमें
 तेल, बत्ती और तेज या अग्नि तीनों ही परस्पर विरोधी हैं, तथापि तीनोंको
 मिलाये बिना रोशनी होई नहीं सकती । आग बत्ती और तेल दोनोंको
 ही खत्म करनेवाली है । तेल ज्यादा दे दिया जाय तो जलना बन्द हो जाय,
 बुझ जाय । बत्तीको भी भिगोके विकृत बना देता है । बत्ती भी तेलको
 सोखती है और अगर सख्त बत्ती या कपड़ेका बडल डाल दें तो चिराग बुझ
 जाये । मगर प्रयोजनवश तीनोंको हिसाबसे रखके काम चलाते हैं । इस
 तरह परस्पर मेलसे ही दीपक जलता है । इसी प्रकार ससारके कामोंके
 चलाने और गुणोंके अपने स्वतन्त्र अस्तित्वके ही लिये तीनोंका मिलके काम
 करना जरूरी हो जाता है ।

तीनों गुणोंकी जरूरत

अब हमें एक ही बातका विचार करना शेष है जिसका सृष्टिसे ही
 ताल्लुक है । बादमें प्रलयकी बात कहके आगे बढ़ेंगे । सृष्टिकी रचना
 कैसे होती है यह बात तो प्रलयके ही निरूपणमें आगे आयेगी । अभी
 तो हमें यह देखना है कि इन तीनों परस्पर विरोधी गुणोंकी क्या जरूरत

है। क्या सचमुच ही इन तीनोंकी आवश्यकता है, यह प्रश्न होता है। उत्तरमें 'हाँ' कहना ही पड़ता है। यह कैसे है यह बात और ये तीनों एक दूसरेकी मदद कैसे करते हैं यह भी एक ही साथ मालूम हो जायगी। यदि सिर्फ सत्त्व रहे तो हम ज्ञान, प्रकाश तथा सुखसे ऊँच जायँगे। एक ही चीजका निरन्तर होना (monotony) ही तो ऊँचनेका प्रधान कारण है। इसीलिये तो परिवर्तन जरूरी होता है। ज्ञानके मारे न नींद, न खाना-पीना, न और कुछ होगा। प्रकाशमें चकाचौंध हो जायगी। हल्का होके यह ससार कहाँ उड़ जायगा कौन कहे? यदि सिर्फ तम हो तो भी दबते-दबते कहाँ जायगा पता नहीं। निरन्तर नींद, भारीपन, जडता, अंधेरा, अज्ञान कौन वर्दाश्त करेगा? पत्थरकी दशा भी उससे अच्छी होगी। ससारका कोई काम होगा ही नहीं। इसलिये यदि सत्त्व और तम दोनोंको ही माने तो दोनों एक दूसरेको दबाके खत्म या बेकार (neutralised) कर देगे। फलतः दोमे एकका भी काम न होगा। इसीलिये रज आके दोनोंमें क्रिया पैदा करता है, दोनोंको चलाता है; ताकि दोनों सारी ताकतसे आपसमें भिड़ न सके। न दोनों जमेगे, स्थिर होंगे और न जमके लडेंगे। फिर एक दूसरेको बेकार कैसे बनायेंगे? यदि रज ही रहे और बराबर क्रिया होती रहे तो भी वही बेचैनी! सारी दुनिया जल्द घिस जाये, मिट जाये। इसलिये तम उसे दबाके बीच-बीचमें क्रियाको रोकता है। सत्त्व क्रियाका पथ-प्रदर्शन करता है प्रकाश और ज्ञान देके। मगर जब तम प्रकाशको रोक देता है तो ज्ञानके अभावमें भी क्रिया रुकती है। ज्ञान और क्रियाके बिना कुछ होई नहीं सकता। अत्यन्त हलकी चीज स्थिर हो सकती ही नहीं। फिर उसमें ज्ञान या क्रिया हो कैसे? उसे बजनी बनानेके लिये भी तो तमोगुण चाहिये ही। इस प्रकार तीनोंकी जरूरत और परस्पर सहायता स्पष्ट सिद्ध है।

सृष्टि और प्रलय

रह गई सृष्टिकी प्रारम्भिक दशा तथा प्रलयकी बात । जब सृष्टिका विचार करने लगे तो अन्तमें यह बात उठी कि जब यह चीजें न थीं तो क्या था ? आखिर न रहनेपर ही तो बननेका सवाल पैदा होता है । यह भी बात है कि जब ये गुण परस्पर विरोधी हैं तो यदि ये कभी स्वतंत्र बन जायें और एक दूसरेकी न सुनें, तब क्या होगा ? यह निरी खयाली बात तो है नहीं । इनके प्रतिनिधि कफ, वायु, पित्त जब स्वतंत्र हो जाते और एक दूसरेकी नहीं सुनते तो त्रिदोष और सन्निपात होता है और मौत आती है । वही जो कभी एक दूसरेके अनुयायी थे, आज आजाद हो गये । यही बात गुणोंमें हो तो ? और जब विश्रामका नियम ससारमें लागू है तो ये भी तो विश्राम करेंगे ही, फिर चाहे देरसे करें या जल्द करें । उस समय क्या हालत होगी और ये किस तरह रहेंगे ? और जब विश्रामका समय पूरा होगा तब कैसे, क्या होगा ? इसी ढंगके सवाल उठनेपर सृष्टि तथा प्रलयकी बात आ जाती है ।

दार्शनिकोंने इन प्रश्नोंपर बहुत ही उधेड़-बुन करके जवाब दिया, कि जबतक ये गुण ऐसेके ऐसे ही रहेंगे तबतक इनका काम जारी रहेगा ही, तबतक तो चूहा बिल खोदता ही रहेगा । इनका स्वभाव ही जो यह ठहरा । इसीलिये, और कभी तन जानेपर भी, तीनों आजाद हो जायेंगे, समान हो जायेंगे । फिर तो कोई काम हो न सकेगा । बिना विषमताके, बिना एक दूसरेकी मातृहतीके तो सृष्टिका काम चल सकता है नहीं और यहाँ तो “नाईकी बारातमें सव ठाकुर ही ठाकुर ठहरे ।” फलतः आजादी या साम्यावस्थामें ही विश्राम होगा और यह सारा पसारा रुका रहेगा । क्योंकि “रहे बाँस न बाजे बाँसुरी ।” उसी साम्यावस्थाको प्रलय कहते हैं, प्रकृति कहते हैं और प्रधान भी कहते हैं । ये गुण उसी हालतमें जाते

और फिर वहीसे लौटते हैं। इनका यह चरखा रह-रहके चालू रहता है। उससे आगे तो इनकी पहुँच है नहीं। वही इनकी अन्तिम दशा है। इसीलिये उसे प्रधान कहते हैं। प्रधान कहते हैं उसे जो सबके अन्तमें हो, आखिरमें हो। उसी प्रधानकी अपेक्षा इनको गुण कहते हैं। क्योंकि इनकी आखिरी कृति वही है जिसे ये बनाते हैं अपनी प्रधानता, मुख्यताको गँवाके। जब इनकी क्रिया रही ही नहीं तो तने भले ही हो और आजाद भले ही रहे, फिर भी इनका पता कहाँ रहता है ? वही प्रधान फिर इन्हीं गुणोंके द्वारा अपना विस्तार करती है, सारा पसारा फैलाती है। इसीसे उसे प्रकृति कहते हैं। प्रकृतिका अर्थ ही है कि जो खूब करे, ज्यादा फैले-फैलाये।

कागज काटनेके लिये जो मैशिन (Cutting machine) आजकल बनी है उसकी एक खूबी यह है कि हैंडिल—चलानेवाला भाग—पकड़के मैशिन चलाते रहिये और उसकी तेज धार कागजतक पहुँचके उसे काट देगी। फिर ऊपर वापस भी चली जायगी। चलानेवालेका काम बराबर एक ही तरह चलता रहेगा। वह जरा भी इधर-उधर या उलट-फेर न करेगा। मगर उसी चलानेकी क्रिया—कर्म—के फलस्वरूप तेज धार ऊपरसे नीचे उतरके काटेगी और फिर ऊपर लौट जायगी। जितनी देरतक चलाते रहिये यही आना-जाना जारी रहेगा। सृष्टि और प्रलयकी भी यही हालत है। हमारे काम, कर्म (actions) ही सब कुछ करते हैं। उन्हींके करते कभी सृष्टि और कभी प्रलय होती है। ये दोनों चीजे परस्पर विरोधी हैं, जैसे मैशिनकी धारका नीचे आना और ऊपर जाना। मगर उन्हीं—एक ही—कर्मोंके फलस्वरूप ये दोनों ही होती हैं। कभी भी जीवोंको विश्राम मिल जाता है जिसे प्रलय कहते हैं। गीताने उसीको 'कल्प-क्षय' (१।७) भी कहा है। उसे भूतसप्लव भी कहते हैं। फिर कभी सृष्टिका काम चालू हो जाता है। प्रलय शब्द भी गीता (१४।२) में आया ही है।

यद्यपि यह खयाल हो सकता है कि सबको दगा तो एकसी नहीं है। सबको कर्मों, कर्मफलभोगों तथा अन्य बातोंमें भी कोई समानता तो है नहीं। यहाँ तो “अपनी-अपनी डफली, अपनी-अपनी गीत”, है। यहाँ तो “मुडेमुडे मतिभिन्ना तुडे तुडे सरस्वती।” फिर यह कैसे संभव है कि सभी जीव किसी समय विश्राममें चले जायें और प्रलय हो जाय ? यदि गीताने ऐसा माना है और अगर दर्शनोंने भी इसे स्वीकार किया है तो इससे क्या ? सभीका कार्य-विराम एक ही साथ हो, यह क्या बात ? ससार कोई एक कारखाना या एक ही कम्पनीके अनेक कारखानोंका समूह तो है नहीं, कि निश्चित समयपर कामसे छुट्टी मिल जाये, या काम बन्द हो जाया करे। यहाँ तो साफ ही उल्टी बात देखी जाती है। तब कल्पक्षय-की बात कैसे मानी जाय ? प्रलय क्यों मानी जाय ?

बात तो है कुछ पेचीदगीसे भरी जरूर। मगर असंभव नहीं है। ऐसी बातें दुनियामें होती रहती हैं। यो तो रातमें विराम और दिनमें कामकी बात आमतौरसे सर्वत्र है। यह तो सभीके लिये है। मगर जहाँ दिन रात बड़े होते हैं, जैसे उत्तर ध्रुवके आसपास, वहाँ भी और नहीं तो छे मासका दिन एव उतनी ही लम्बी रात तो होती ही है। प्रकृति की ओरसे जब तूफान आता है, वर्षीली आँधियाँ चलती हैं तब तो सबको एक ही साथ काम बन्द कर देना ही पड़ता है। मगर इन सबको न भी मानें और अगर इनमें भी कोई गड़बड़ सूझे, तो भी तो यह बात देखी जाती है कि किसी गोल घेरे या रास्तेपर चक्कर लगानेवाले यद्यपि भिन्न-भिन्न चालोवाले होते हैं, फिर भी ऐसा मौका आता है कि कभी न कभी सभी एक साथ मिल जाते हैं। फिर फौरन आगे-पीछे हो जाते हैं। यो तो आमतौरसे आगे-पीछे चलते ही रहते हैं। मगर चक्कर लगाते-लगाते बहुत चक्करोंके बाद देर या सबेर एक बार तो सभी इकट्ठे होई जाते हैं। फिर आगे-पीछे होके चलते-चलते उतनी ही देर बाद दूसरी-तीसरी

बार भी एकत्र हो जाते हैं। यही सिलसिला चलता रहता है। बस, यही हालत प्रलय या कल्पक्षयकी मानिये। इसीलिये हिसाब लगाके एक निश्चित समयके ही अन्तरपर इसका बारबार होना गीताने भी माना है। इस प्रलयको गीताने रात भी कहा है (८।१७-१६मे)।

हाँ, तो उस प्रलयकी दशासे सृष्टिका श्रीगणेश कैसे होता है यह बात भी जरा देखे। गीताके (७।४-६), (८।१७-१६), (९।७-१०), (१३।५) तथा (१४।३-५)मे यह बात खास तौरसे लिखी गई है। यो छिट्छिट्ठ एकाध बात प्रसंगसे कह देनेका तो कुछ कहना ही नहीं। आठ और नौ अध्यायोंमें कुछ ज्यादा प्रकाश डाला गया है। जीवोंके कर्मोंकी मजबूरीसे उन्हें बार-बार जनमना-मरना पड़ता है। प्रलयके बाद भी यही चीज चालू रहती है, यही गोलमोल बातें वहाँ कही गई हैं। बेशक, चौदहवें अध्यायमें सृष्टिके श्रीगणेशकी खास बात कही गई है और बताया गया है कि यह किस तरह होती है। मगर इसे जब हम सातवें और तेरहवें अध्यायके वर्णनसे मिलाके तीनोंका अर्थ एक साथ करते हैं और चौदहवेंके समूचे गुण-वर्णनको भी उसीके साथ ध्यानमें रखते हैं तभी इस बातपर पूरा प्रकाश पड़ता है। चौदहवेंके ५वें श्लोकमें कहा गया है कि “तीनों गुण प्रकृतिसे निकलते हैं”—“गुणा प्रकृतिसम्भवा।” निकलनेका अर्थ तो कही चुके हैं कि साम्यावस्था छोड़के अपनी विषम अवस्थामें—अपनी असली सूरतमें—आते हैं; न कि पैदा होते हैं। कैसे बाहर आते हैं यही बात उससे पहलेके दो श्लोकोंमें माँके पेटसे बच्चेके बाहर आनेका दृष्टान्त देकर बताई गई है। उसीका विशेष विवरण सातवें एवं तेरहवें अध्यायमें दिया गया है।

यह तो पहले ही कह चुके हैं कि प्रधान या प्रकृति तो साम्यावस्था है, एक रसता है, अविभिन्नता (homogeneity) है। उसके विपरीत उस अवस्थाको भग करके ही सृष्टि होती है जिसमें अनेकता और विभिन्नता

न तो किसीसे पैदा होता है और न किसीको पैदा करता है । वह न प्रकृति है, न विकृति । प्रकृति कहते हैं कारणको और विकृति कहते हैं कार्यको । वह दोमे एक भी नहीं है । रह गये ससारके पदार्थ । सो इन्हें तीन दलोंमें बाँटा है । पहली है मूल प्रकृति या प्रधान । गीताने इसीको प्रकृति या महद्ब्रह्मके अलावे भूतप्रकृति भी “भूतप्रकृतिमोक्ष च” (१३।३४)में कहा है । अपरा भी कहा है जैसा कि आगे लिखा है । इससे पचभूत पैदा होते हैं । इसीसे इसे भूतप्रकृति कहा है । यह किसीसे पैदा तो होती नहीं; मगर खुद पैदा करती है—यह किसीका कार्य नहीं है । इसीलिये इसे अविकृति भी कहा है । दूसरे दलमे महान् आदि सात आ जाते हैं । इन्हे प्रकृति-विकृति कहा है । ये खुद तो आगेके सोलह पदार्थोंको पैदा करते हैं । इसीलिये प्रकृति या कारण कहाये । मूल प्रकृतिसे ही ये पैदा होनेकी वजहसे विकृति भी कहे गये । अब इनसे जो सोलह पदार्थ पैदा हुए वह विकृति कहे जाते हैं । क्योंकि वे इनसे पैदा होनेके कारण ही कार्य या विकृति हो गये । मगर उनसे दूसरी चीजे बनती हैं नहीं । दस इन्द्रियो या पाँच प्राणोसे अन्य पदार्थ पैदा तो होते नहीं । अन्तःकरण या बुद्धिसे भी नहीं पैदा होते । चक्षु आदि बाहरी इन्द्रियाँ हैं और बुद्धि या मन भीतरकी । इसीलिये उसे अन्तःकरण कहते हैं । करण नाम है इन्द्रियका । अन्त का अर्थ है भीतरकी । गीताने पुरुषको मिलाके यह चार विभाग नहीं किया है । किन्तु सभी को—चारोको—ही प्रकृति कहके जीव या पुरुषको परा या ऊँचे दर्जेकी और शेष तीनको अपरा या नीचे दर्जेकी प्रकृति “अपरेयमितस्त्वन्या” (७।५) आदिमे कहा है ।

दोनोंमें यह दो या चार भेदोका होना कोई खास बात नहीं है । मगर पुरुषको भी प्रकृति कहना जरूर निराला है । क्योंकि साख्यने साफ ही कहा है कि वह प्रकृति नहीं है । असलमे गीता वेदान्तदर्शनको ही मानती है, न कि साख्यको । इसीलिये साख्यकी जो बातें वेदान्तसे मिलती हैं

उन्हें तो माने लेती है । लेकिन जो नहीं मिलती है वहाँ स्वतन्त्र बात कहती है । वेदान्तने तो माना ही है कि पुरुष या भगवानने ही पहले सोचा, पीछे ससार बनाया । वेदान्तदर्शनके दूसरे सूत्र “जन्माद्यस्य यत” में साफ ही माना है कि भगवानसे ही आकाशादि पदार्थोंका जन्म होता है । इसलिये वही कारण है । यदि वह कारण न होता तो उसे सिद्ध करना असंभव था । उसकी तब जरूरत ही क्या थी ? वेदान्तने जीवको भगवानका रूप ही माना है और दोनोंको ही पुरुष कहा है । हाँ, व्यष्टि और समष्टिके भेदके हिसाबसे पर पुरुष एव अपर पुरुष या पुरुष तथा पुरुषोत्तम यही दो नाम उसने जीव और ईश्वरको अलग-अलग दिये हैं । गीताने भी “उत्तम पुरुषस्त्वन्य” (१५।१७) में यही कहा है । इसीलिये “मम योनि” (१४।३-४) आदिमें पुरुषको ही सृष्टिका पिता और प्रधान या प्रकृतिको माता कहा है । गीता सृष्टि-रचनाको अन्वेका खेल नहीं मानती । किन्तु सोच-समझके बनाई चीज (Planned creation) मानती है ।

सृष्टिका क्रम

सोचने-समझनेका यह मतलब नहीं कि चलना, फिरना, उठना, बठना, खेती, गिरस्ती आदि हरेक कामोंको हरेक आदमियोंके बारेमें पहलेसे ही तय कर लिया था । यह तो भाग्यवाद (fatalism) तथा ‘ईश्वरने जो तय कर दिया वही होगा’ (determinism) वाली बात है । फलतः इसमें करनेवालोंकी जवाबदेही जाती रहती है । वह तो मैशीनकी तरह ईश्वरकी मर्जी पूरा करनेवाले मान लिये जाते हैं । फिर उनपर जवाबदेही किसी भी कामकी क्यों हो और वे पुण्य-पापके भागी क्यों बनें ? मैशीनकी तो यह बात होती नहीं और इस काममें वे ठहरे मैशीन ही । सोचने-समझनेका सिर्फ यही आशय है कि मूलस्वरूप

कौन-कौन पदार्थ कैसे बने कि यह सृष्टि चालू हो, इसका काम चले, यही बात उसने सोची और इसीके अनुसार सृष्टि बनाई। यह तो हमारा काम है कि हममे हरेक आदमी खुद भला-बुरा सोचके अपना रोजका काम करता रहे। इसीलिये तो हमें बुद्धि दी गई है। उसे देकर ही तो ईश्वर जवाब-देहीसे हट गया और उसने हमपर अपने कामोकी जवाबदेही लाद दी।

अब जरा यह देखे कि ईश्वरके सोचने और तदनुसार सृष्टि बनानेके मानी क्या है। वह हमारे जैसा देहधारी तो है नहीं कि इसी प्रकार सोचे-विचारेंगा। यह तो कही चुके हैं कि प्रलयमें प्रधान या प्रकृति समान थी, एक रूप थी। उसमें अनेकता और विभिन्नता लानेके लिये सबसे पहले क्रिया होना जरूरी है। क्योंकि क्रियासे ही अनेकता और विभिन्नता होती है। मिट्टीका एक घोघा है। क्रियाके करते ही उसे अनेक टुकड़ोमें कर देते या उससे अनेक बर्तन तैयार कर लेते हैं। मगर क्रियाके पहले जान-कारी या ज्ञान जरूरी है। यह तो हम कही चुके हैं कि सोच-विचारके यह सृष्टि बनी है। एक बात यह है कि यदि फिजूल और बेकार चीजे न बनानी हो, साथ ही, सृष्टिकी सभी जरूरतें पूरी करनी हो तो जो कुछ भी किया जाय वह सोच-विचारके ही होना चाहिये। कुम्हार सोच-साचके ही बर्तन बनाता है। किसान खेती इसी तरह करता है। नहीं तो अन्धेर-खाता ही हो जाय और घडेकी जगह हाडी तथा गेहूँकी जगह मटरकी खेती हो जाय। यही कारण है कि साख्यने ईश्वरको न मानके भी सृष्टिके शुरूमें यह सोचना-समझना या ज्ञान माना है। मगर ज्ञान तो जड प्रकृतिमें होगा नहीं और जीवका काम साख्यके मतसे सृष्टि करना है नहीं। इसीलिये वेदान्तने और गीताने भी सृष्टिके मूलमें ईश्वरको माना है। वह है भी परम-आत्मा या श्रेष्ठ-आत्मा।

वह ज्ञान होगा भी हम लोगोके ज्ञान जैसा कुछ बातोका ही नहीं, छोटा या हलकासा ही नहीं। वह तो सारी सृष्टिके सम्बन्धका होगा,

व्यापक और बड़ेसे बड़ा होगा। इसीलिये उसे महत् या महान् कहा है। उसके बाद जो क्रिया होगी उसीको अहम् या अहकार कहा है। यह हम लोगोका अहकार नहीं होके सृष्टिके मूलकी क्रिया है। समष्टि या व्यापक ज्ञानकी ही तरह यह भी व्यापक या समष्टि क्रिया है। नींदके बाद जब ज्ञान होता है तो उसके बाद पहले अहम् या मैं और मेरा होनेके बाद ही दूसरी क्रिया होती है, और प्रलय तो नींद ही है न ? इसीलिये उसके बादकी समष्टि क्रियाको अहकार नाम दिया गया है। इस अहकार या क्रियाके बाद प्रकृतिकी समता खत्म होके विभिन्नता आती है और आकाश, वायु, तेज (प्रकाश), जल, पृथिवी इन पाँचोंकी सूक्ष्म या अदृश्य मूर्तियाँ (शकलें) बनती हैं। इन्हींसे आगे सृष्टिका सारा पसारा होता है।

इन पाँच सूक्ष्म पदार्थों या भूतोंके भी, जिन्हें तन्मात्रा भी कहते हैं, वही तीन गुण होते हैं, जैसा कि कह चुके हैं। उनमें पाँचोंके सात्त्विक अंशों या सत्त्वगुणोंसे क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, रसना, घ्राण ये पाँच ज्ञान-इन्द्रियाँ बनती हैं, जिनसे शब्दादि पदार्थोंके ज्ञान होते हैं। ज्ञान पैदा करनेके ही कारण ये ज्ञानेन्द्रियाँ कहाती हैं। उन्हीं पाँचोंके जो राजस भाग या रजोगुण हैं उनसे ही क्रमशः वाक्, पाणि (हाथ), पाँव, भूत्रेन्द्रिय, भलेन्द्रिय ये पाँच कर्म-इन्द्रियाँ बनती हैं। इन पाँचोंसे ज्ञान न होके कर्म या काम ही होते हैं। फलतः ये कर्मेन्द्रियाँ कही गईं। और इन पाँचोंके रजोगुणोंको मिलाके पाँच प्राण—प्राण, अपान, व्यान, समान, उदान—बने। ये पाँचोंके रजोगुणोंके सम्मिलित होनेपर ही बनते हैं। उसी तरह पाँचोंके सत्त्वगुणोंको सम्मिलित करके भीतरी ज्ञानेन्द्रिय या अन्तःकरण बनता है, जिसे कभी एक, कभी दो—मन और बुद्धि—और कभी चार—मन, बुद्धि, चित्त, अहकार—भी कहते हैं। उसके ये चार भेद चार कामोंके ही चलते होते हैं, जैसे पाँच काम करनेसे ही एक ही प्राण पाँच प्रकारका हो गया। हमें यह न भूलना होगा कि जब हम सत्त्व या रजो-

गुणकी बात करते हैं तो यह मतलब नहीं होता है कि खाली वही गुण रहते हैं। यह तो असंभव है। गुण तो तीनों ही हमेशा मिले रहते हैं। इसीलिये इन्हें एक दूसरे से चिपके हुए—“अन्योन्यमिथुनवृत्तय —” साख्य कारिका (१२) में लिखा है। इसलिये सत्त्व कहनेका यही अर्थ है कि उसकी प्रधानता रहती है। इसी प्रकार रजका भी अर्थ है रजोगुण-प्रधान अंश। दोनोंमें हरेकके साथ बाकी गुण भी रहते हैं सही, मगर अप्रधान रूपमें।

अब बचे पाँचो तन्मात्राओंके तम-प्रधान अंश जिन्हें तमोऽंश या तमोगुण भी कहते हैं। उन्हींसे ये स्थूल पाँच महाभूत—आकाश आदि—बने। जो पहले सूक्ष्म थे, दीखते न थे, जिनका ग्रहण या ज्ञान होना असंभव था, वही अब स्थूल हो गये। जैसे अदृश्य हवाओं—औक्सिजन तथा हार्डड्रोजन—को विभिन्न मात्राओं में मिला के दृश्यजल तैयार करते हैं, ठीक वैसे ही इन सूक्ष्म पाँचो तन्मात्राओंके तमप्रधान अंशोको परस्पर विभिन्न मात्रामें मिलाके स्थूल भूतोंको बनाया गया। इसी मिलानेको पचीकरण कहते हैं। पचीकरण शब्दका अर्थ है कि जो पाँचो भूत अकेले-अकेले थे—एक-एक थे—उन्हींमें चार दूसरोंके भी थोड़े-थोड़े अंश आ मिले और वे पाँच हो गये, या यों कहिये कि वे पाँच-पाँचकी खिचड़ी या समिश्रण बन गये। दूसरे चारके थोड़े-थोड़े अंश मिलानेपर भी अपना-अपना अंश तो ज्यादा रहा ही। हरेकमें आधा अपना रहा और आधेमें शेष चारके बराबर अंश। इसीलिये अपने आधे भागके करते ही हरेक भूत अलग-अलग रहे। नहीं तो पाँचोंमें कोई भी एक दूसरेसे अलग हो नहीं पाता। फलतः यह हालत हो गई कि पृथिवीमें आधा अपना भाग रहा और आधेमें शेष जल आदि चार रहे। यानी समूची पृथिवीका आधा वह खुद रही और बाकी आधेमें शेष चारों बराबर-बराबर रहे। इस तरह समूचीमें इन प्रत्येकका आठवाँ भाग रहा। इसीलिये उसे

पृथिवी कहते ही रहे। जल आदिकी भी यही बात समझा जाना चाह्य।

यह ठीक है कि इस विवरणमें साख्य और वेदान्तमें थोड़ासा भेद है। पाँच प्राणोको साख्यवाले पाँच कर्म-इन्द्रियोंसे जुदा नहीं मानते। इसलिये उनके मतसे पाँच तन्मात्रा, दस इन्द्रियाँ और अन्तःकरण यही सोलह पदार्थ अहंकारके बाद बने। उनके मतमें पाँच तन्मात्राकी ही जगह पाँच महाभूत हैं। क्योंकि तन्मात्राओके तामसी अंशोको ही मिलाने से ये पाँच भूत हुए। इसीलिये वे तन्मात्राओ और भूतोको अलग-अलग नहीं मानते। महाभूतोके बननेके बाद तन्मात्राएँ तो रह जाती भी नहीं। उनके सात्त्विक तथा राजस भागोसे ज्ञानेन्द्रियाँ, कर्मेन्द्रियाँ, प्राण और अन्तःकरण बने। बचे-बचाये तामस अंशसे महाभूत। बाकी ससार तो इन्हीं महाभूतोका ही पसारा या विकास है, परिणाम है, रूपान्तर है, करिश्मा है। इस प्रकार उनके ये सोलह तत्त्व या विकार सिद्ध होते हैं। वेदान्तियोंने पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, मन और बुद्धि ये दो अन्तःकरण—और कभी-कभी मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार ये चार अन्तःकरण—मानके सत्रह या उन्नीस पदार्थ मान लिये। पाँच भूतोको मिला लेनेपर वे चौबीस हो गये। महान् तथा अहंकारको जोड़नेपर छब्बीस और प्रकृतिको लेके सत्ताईस हो गये। साख्यके मतसे तेईस रहे। मगर यह तो कोई खास बात है नहीं। यह व्योरेकी चीज है। ये पदार्थ तो सभी—दोनों ही—मानते ही हैं।

एक बात और। हम पहले कह चुके हैं कि गीताके मतसे गुण प्रकृतिसे निकले हैं, बने हैं। मगर हमने अभी-अभी जो कहा है उससे तो गुणोंके बजाय बुद्धि, ज्ञान या महत्, अहंकार और पञ्चतन्मात्राएँ—यही चीजें—प्रकृतिसे निकली हैं। भले ही यह चीजे गुणमय ही हो। मगर गुणोका निकलना न कहके इन्हीका निकलना कहनेका मतलब क्या है? बात तो सही है। गुणोका बाहर आना सीधे नहीं कहा गया है। लेकिन

ज्ञान या महत् है क्या चीज, यदि सत्त्वगुण नहीं है ? ज्ञान तो सत्त्वका ही रूप है न ? उसी प्रकार अहंकार है क्या यदि रजोगुण या क्रिया है नहीं ? अहंकारको तो समष्टि क्रिया ही कहा है और क्रिया रजोगुणका ही रूप है न ? अब रह गये पचभूत जिन्हे तन्मात्रा कहते हैं । वह तो तमके ही रूप है । आगे जब पचीकरणके द्वारा वे दृश्य और स्थूल बनते हैं तब तो उन्हें तमका रूप कहते ही हैं । फिर पहले भी क्यों न कहे ? यह ठीक है कि तमके साथ भी सत्त्व और रज तो रहेंगे ही, जैसे इनके साथ तम भी रहता ही है । इसीलिये तो पचतन्मात्राओंके सत्त्व-अंशसे ज्ञानेन्द्रियाँ और रज-अंशसे कर्मेन्द्रियाँ बनती हैं । इसलिये यह तो निर्विवाद है कि “गुणाः प्रकृतिसंभवा” — प्रकृतिसे गुण ही बाहर होते हैं ।

चौदहवें अध्यायके ३, ४ श्लोकोमें जो गर्भाधानकी बात कही गई है उसका मतलब भी अब स्पष्ट हो जाता है । गर्भाधानके बाद ही गर्भाशयमें क्रिया पैदा होके सन्तानका स्वरूप धीरे-धीरे तैयार होता है । उसके पहले उसमें बच्चेका नाम भी नहीं पाया जाता । ठीक उसी तरह महान् या समष्टि ज्ञानरूप चिन्तन, सकल्प या सोच-विचारके बाद ही प्रकृतिके भीतर अहंकार या समष्टि क्रिया पैदा होके पचतन्मात्रादिकी रचना होती है । जबतक भगवानके इस समष्टि ज्ञानका सम्बन्ध प्रकृतिसे नहीं होता, जबतक वह खयाल नहीं करता, तबतक प्रकृतिमें कोई भी क्रिया—मथन—पैदा नहीं होती जिससे सृष्टिका प्रसार हो सके । प्रकृतिकी शान्ति, समता या एकरसता—घोर गभीरता—भग होती है अहंकार रूप मथन क्रिया हीसे और वह पैदा होती है महत्तत्त्व, महान् या समष्टि ज्ञानके बाद ही । इसीको उपनिषदोंमें ईक्षण या सकल्प कहा है, जैसा कि छान्दोग्यमें “तदैक्षत बहुस्या प्रजायेय” (६।२।३) । ‘प्रजायेय’ शब्दका अर्थ है कि प्रजा या वंश पैदा करे । इससे गर्भाधानकी बात सिद्ध हो जाती है । गीताने भी यही कहा है । नीतामें गर्भाधानके बाद ‘संभव.’

और 'मूर्त्तय' लिखनेका मतलब भी ठीक ही है। स्वरूप ही तैयार होते हैं, पैदा होते हैं, आकृतियाँ बनती हैं।

हमने जो प्रकृति, महान्, अहकार, पचतन्मात्रा आदिकी बात कही है उसका मतलब अब साफ हो गया। यहाँ सचमुच ही बच्चे या फलकी तरह पैदा होनेका सवाल तो है नहीं। प्रकृति तो पहलेसे ही होती है। महान्का उसीसे पीछे सम्बन्ध होता है। इसीलिये प्रकृतिके बाद ही उसका स्थान होनेसे प्रकृतिसे उसकी उत्पत्ति अकसर लिखी मिलती है। महान्के बाद ही आता है अहकार। इसीलिये वह महान्से पैदा होनेवाला माना जाता है, हालाँकि वह प्रकृतिकी ही क्रिया है। उसके बाद पच-तन्मात्राये प्रकृतिसे ही बनती हैं। मगर कहते हैं कि अहकारसे तन्मात्रायें पैदा हुईं। यह तो कही चुके हैं कि ये तन्मात्रायें महाभूतोंके सूक्ष्म रूप हैं। इसीलिये इन्हें भूत और महाभूत भी कहा करते हैं।

तेरहवें अध्यायके "महाभूतान्यहकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च। इन्द्रियाणि दशैकं च पच चेन्द्रियगोचरा" (१३।५) का अर्थ यह है कि पाँच महाभूत (तन्मात्राएँ), अहकार, समष्टि बुद्धि (महान्), अव्यक्त या प्रकृति (प्रधान), ग्यारह इन्द्रियाँ—दस बाहरी और एक अन्तःकरण—और इन्द्रियोंके पाँच विषय, यही क्षेत्रके भीतर आते हैं, क्षेत्र कहे जाते हैं। क्षेत्रका अर्थ है शरीर। मगर यहाँ समष्टि शरीर या सृष्टिकी बुनियादी—शुरूवाली—चीजसे मतलब है। इस श्लोकमें वही बातें हैं जिनका वर्णन अभी-अभी किया है। श्लोकके पूर्वार्द्धमें तन्मात्राओंसे ही शुरू करके उलटे ढंगसे प्रकृतितक पहुँचे हैं। मगर ठीक क्रम समझनेमें प्रकृतिसे ही शुरू करना होगा। श्लोकमें क्रमसे तात्पर्य नहीं है। वहाँ तो कौन-कौनसे पदार्थ क्षेत्रके अन्तर्गत हैं, यही बात दिखानी है। इसीलिये उत्तरार्द्धमें ग्यारह इन्द्रियाँ आई हैं। नहीं तो उलटे क्रममें इन्द्रियोंसे ही शुरू करते। इन्द्रियोंके बाद जो उनके पाँच विषय लिखे हैं उनका कोई सम्बन्ध सृष्टि-

क्रमसे या उसके मूलपदार्थोंसे नहीं है। पाँच तन्मात्रा, महान् आदिके अलावे क्षेत्रके अन्तर्गत जो विषय, राग, द्वेष आदि अनेक चीजे आगे गिनाई गई है उन्हींमे ये पाँच विषय भी हैं।

सातवे अध्यायमे इन्द्रियोका नाम न लेकर शेष पदार्थोंका उल्लेख "भूमिरापोनलो वायु. ख मनो बुद्धिरेव च। अहंकार इतीय मे भिन्ना प्रकृति-रष्टधा" (७।४) श्लोकमें आया है। जैसा कि पहले कहा गया है, यह अपरा या नीचेवाली प्रकृतिका आठ भेद या प्रसार बताया गया है। तेरहवें अध्यायके "महामूतानि" की जगह यहाँ पाँचो भूतोका नाम ही ले लिया है "भूमि, जल, अमल (तेज), वायु और आकाश (ख)।" मगर उत्तराद्धमे जो "मनो बुद्धिरेव च अहंकार" शब्दोंमे मन, बुद्धि और अहंकारका नाम लिया है उसके समझनेमे थोड़ी दिक्कत है। जिस क्रमसे तेरहवें अध्यायमे नीचेसे ही शुरू किया है, उसी क्रमसे यहाँ भी नीचेसे ही शुरू है, यह तो साफ है। मगर पृथिवी, जल, तेज, वायु और आकाशके बाद तो क्रम है अहंकार, महान् और प्रकृतिका। इसलिये मन, बुद्धि, अहंकारका अर्थ क्रमशः अहंकार, महान् और प्रकृति ही करना होगा। दूसरा चारा है नहीं। इसमें बुद्धिका अर्थ महान् तो ठीक ही है। वे दोनों तो एक ही अर्थवाले हैं। हाँ मनका अर्थ अहंकार और अहंकारका प्रकृति करनेमे जरा उलट-फेर हो जाता है। लेकिन किया जाय क्या? इस प्रकार गुणवाद और सृष्टिका क्रम तथा उसकी प्रणाली आदि बातें संक्षेपमे स्पष्ट हो गईं। गीताके मतका इस सम्बन्धमे स्पष्टीकरण भी हो गया। इससे उसके समझनेमे आसानी भी होगी।

अद्वैतवाद

अब अद्वैतवादकी कुछ बातें भी जान लेनेकी हैं। गीताका क्या खयाल इस सम्बन्धमे है यही बात समझनी है। हालाँकि जब वेदान्तके ही अनु-

कूल चलना गीताके वारेमें कह चुके, तो एक प्रकारसे उसका अर्थ तो मालूम भी हो गया। फिर भी गीताके वचनोको उद्धृत करके ही यह बात कहनेमें मजा भी आयगा और लोग मान भी सकेंगे। अद्वैतवादका अभिप्राय क्या है, यह भी तो कुछ न कुछ कहना ही होगा। क्योंकि सभी लोग आम तौरसे क्या जानने गये कि यह क्या बला है ?

हमने पहले यह कहा है कि गौतम और कणाद तथा अर्वाचीन दार्शनिक डाल्टनके परमाणुवाद और तन्मूलक आरम्भवादकी जगह सांख्य, योग एवं वेदान्त तथा अर्वाचीन दार्शनिक डार्विनकी तरह गीता भी गुणवाद तथा तन्मूलक परिणामवाद या विकासवादको ही मानती है। इसपर प्रश्न हो सकता है कि क्या वेदान्त और सांख्यका परिणामवाद एक ही है ? या दोनोंमें कुछ अन्तर है ? कहनेका आशय यह है कि जब दोनोंके मौलिक सिद्धान्त दो हैं तो सृष्टिके सम्बन्धमें भी दोनोंमें कुछ तो अन्तर होगा ही। और जब वेदान्तका मन्तव्य अद्वैतवाद है तब वह परिणामवादको पूरा-पूरा कैसे मान सकता है ? क्योंकि ऐसा होनेपर तो गुणोको मानके अनेक पदार्थ स्वीकार करने ही होंगे। फिर एक ही चेतन पदार्थ-आत्मा या ब्रह्म—को स्वीकार करने का वेदान्त का सिद्धान्त कैसे रह सकेगा ? यदि सभी गुणोको और उनसे होनेवाले पदार्थोको प्रकृतिसे जुदा न भी मानें—क्योंकि सभी तो प्रकृतिके ही प्रसार या परिणाम ही माने जाते हैं—और इस प्रकार जड़ पदार्थोकी एकता या अद्वैत (Monism) मान भी लें, जिसे जड़द्वैत (Material monism) कहते हैं, साथ ही आत्मा एवं ब्रह्मकी एकताके द्वारा चेतनाद्वैत (Spiritual monism) भी मान ले, तो भी जड़ और चेतन ये दो तो रही जायेंगे। फिर तो द्वित्व या द्वैत—दो—होनेसे द्वैतवाद ही होगा, न कि अद्वैतवाद। वह तो तभी होगा जब द्वित्व—दो चीज—न हो। अद्वैतका तो अर्थ ही है द्वैत या दोका न होना।

अमलमे वेदान्तका अद्वैतवाद परिणाम और विवर्तवादको मानता है। अद्वैतवादको विकासवाद या परिणामवादसे विरोध नहीं है, यदि उसकी जड़में विवर्तवाद हो। इसका मतलब यह है कि अद्वैतवादी मानते हैं कि यह दृश्य जगत् ब्रह्म या परमात्मा, जिसे ही आत्मा भी कहते हैं, में आरोपित है, कल्पित है, यह कोई वास्तविक वस्तु है नहीं। इसकी कल्पना, इसका आरोप ब्रह्ममें उसी तरह किया गया है जैसे रस्सीमें साँपकी कल्पना अँधेरेमें हो जाती है। या यो कहिये कि नींदकी दशामें मनुष्य अपना ही सर कटता देखता है, या कलकत्ता, दिल्ली आदिकी सफर करता है। यह आरोप ही तो है, कल्पना ही तो है। इसीको अध्यास भी कहते हैं। किसी पदार्थ में एक दूसरे पदार्थ की भूठी कल्पना करने को ही अध्यास कहते हैं। रस्सीमें साँप तो है नहीं। मगर उसीकी कल्पना अँधेरेमें करते और डरके भागते हैं। सोनेके समय अपना सर तो कटता नहीं। फिर भी कटता नजर आता है। विस्तरपर घरमें पड़े हैं। फिर कलकत्ता या दिल्ली कैसे चले गये ? मगर साफ ही मालूम होता है कि वहाँ गये हैं। भर पेट खाके पलगपर सोये हैं। मगर सपना देखते हैं कि भूखो दर-दर मारे फिरते हैं ! सुन्दर वस्त्र पहने सोये हैं। मगर नगे या चिथड़े लपेटे जाने कहाँ-कहाँ भटकते मालूम होते हैं ! यही अध्यास है। इसीको आरोप, कल्पना आदि नाम देते हैं। इसे भ्रम या भ्रान्ति भी कहते हैं। मिथ्या ज्ञान और मिथ्या कल्पना भी इसको ही कहा है। अद्वैतवादी कहते हैं कि ब्रह्ममें इस समूचे ससारका—स्वर्ग-नर्कादि सभीके साथ—अध्यास है, आरोप है। जैसे सपनेमें सर कटना, भूखो चिथड़े लपेटे मारे फिरना आदि सभी बातें मिथ्या हैं, भूठी हैं ; ठीक वैसे ही यह समूचे ससारका नजारा भूठा ही ब्रह्ममें दीख रहा है। इसमें तथ्यका लेश भी नहीं है। यह सरासर भूठा है, असत्य है। केवल ब्रह्म या आत्मा ही सत्य है। ब्रह्म और आत्मा तो एक हीके दो नाम हैं—“ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैवनापर ।”

स्वप्न और मिथ्यात्ववाद

जो लोग इन बातोंमें अच्छी तरह प्रवेश नहीं कर पाते वह चटपट कह बैठते हैं कि सपनेकी बात तो साफ ही झूठी है। उसमें तो शककी गुजाइश है नहीं। उसे तो कोई भी सच कहनेको तैयार नहीं है। मगर ससारको तो सभी सत्य कहते हैं। सभी यहाँकी बातोंको सच्ची मानते हैं। एक भी इन्हें मिथ्या कहनेको तैयार नहीं। इसके सिवाय सपनेका ससार केवल दोई-चार मिनट या घंटे-आध घंटेकी ही चीज है, उतनी ही देरकी खेल है—यह तो निर्विवाद है। सपनेका समय होता ही आखिर कितना लम्बा ? मगर हमारा यह ससार तो लम्बी मुद्दतवाला है, हजारों लाखों वर्ष कायम रहता है। यहाँतक कि सृष्टि और प्रलयके सिलसिलेमें वेदान्ती भी ऐसा ही कहते हैं कि प्रलय बहुत दिनों बाद होती है और लम्बी मुद्दतके बाद ही पुनरपि सृष्टिका कारबार शुरू होता है। गीता (८।१७-१९)के वचनोंसे भी यही बात सिद्ध होती है। फिर सपनेके साथ इसकी तुलना कैसी ? यह तो वही हुआ कि “कहाँ राजा भोज, और कहाँ भोजवा तेली !”

मगर ऐसे लोग जरा भूलते हैं। सपनेकी बातें झूठी हैं, झूठी मानी जाती है सही। मगर कब ? सपनेके ही समय या जगनेपर ? जरा सोचें और उत्तर तो दे ? इस अपने ससारको थोड़ी देरके लिये भूलके सपनेमें जा बैठे और देखें कि क्या सपनेके भी समय वहाँकी देखी-सुनी चीजें झूठी मानी जाती हैं। विचारनेपर साफ उत्तर मिलेगा कि नहीं। उस समय तो वह एकदम सच्ची और पक्की लगती है। उनकी झुठाईका तो वहाँ खयाल भी नहीं होता। इस बातका सवाल उठना तो दूर रहे। हाँ, जगनेपर वे जरूर मिथ्या प्रतीत होती है। ठीक उसी प्रकार इस जागृत, ससारकी भी चीजें अभी तो जरूर सत्य प्रतीत होती है। इसमें

तो कोई शक है नहीं। मगर सपनेमें भी क्या ये सच्ची ही-लगती हैं ? क्या सपनेमें ये सच्ची होती हैं, बनी रहती हैं ? यदि कोई-हाँ कहे, तो उगमे पूछा जाय कि भरपेट खाके सोनेपर सपनेमें भूखे दर-दर मारे क्यों फिरते हैं ? पेट तो भरा ही है और वह यदि सच्चा है, तो सपनेमें भूखे होनेकी क्या बात ? तो क्या भूखे होनेमें कोई भी शक उस समय रहता है ? इसी प्रकार कपड़े पहने सोये हैं। महल या मकानमें ही विस्तर है भी। ऐसी दशामें सपनेमें नगे या चिथड़े लपेटे दर-दर खाक छाननेकी बात क्यों मालूम होती है ? क्या इससे यह नहीं सिद्ध होता कि जैसे सपनेकी चीजे जागनेपर नहीं रह जाती हैं, ठीक उसी तरह जागृतकी चीजें भी सपनेमें नहीं रह जाती हैं ? जैसे सपनेकी अपेक्षा यह ससार जागृत है, तैसे ही इसकी अपेक्षा सपनेका ही ससार जागृत है और यही सपनेका है। दोनोंमें जरा भी फर्क नहीं है।

सपनेकी बात थोड़ी देर रहती है और यहाँकी हजारों माल, यह बात भी वैसी ही है। यहाँ भी वैसा ही सवाल उठता है कि क्या सपनेमें भी यहाँकी चीजें थोड़ी ही देरकी मालूम पड़ती हैं ? या वहाँ भी सालों और युग गुजरते मालूम पड़ते हैं ? सपनेमें किसे खयाल होता है कि यह दस ही पाँच मिनटका तमाशा है ? वहाँ तो जाने कहीं-कहीं जाते, हफ्तों, महीनों, सालों गुजरते, सारा ईन्तजाम करते दीखते हैं, ठीक जैसे यहाँ कर रहे हैं। हाँ, जगनेपर वह चन्द्र मिनटकी चीज जरूर मालूम होता है। तो सोनेपर इन ससारका भी तो यही हाल होता है। इनका भी कहीं पता रहता है ? अगर ऐसा ही विचार करनेका मौका वहाँ भी थाये तो ठीक ऐसी ही दलील देते मालूम होते हैं कि वह तो चन्द्र ही मिनटका तमाशा है ! उस समय यह जागृतवाला ससार ही चन्द्र मिनटकी चीज नजर आती है और सपनेकी ही दुनिया स्वामी प्रतीत होती है ! इनलिये यह भी तर्क वैमानी है। इनलिये भुनुडीने अपने सपने या भ्रमके चारेमें

कहा था कि “उभय घरी मेंह कौतुक देखा ।” हालाँकि तुलसीदासने उनका ही बयान दिया है कि उस समय मालूम होता था कि कितने युग गुजर गये । गौड पादाचार्यने माण्डूक्य उपनिषदकी कारिकाओंमें दोनोंकी हर तरहसे समानता तर्क-दलीलसे सिद्ध की है और बहुत ही सुन्दर विवेचनके बाद उपसंहार कर दिया है कि “मनीषी लोग स्वप्न और जागृतको एकसा ही मानते हैं । क्योंकि दोनोंकी हरेक बातें बराबर हैं और यह विलकुल ही साफ बात है”—“स्वप्नजागरिते स्थाने ह्येकमाहुर्मनीषिण । भेदाना हि समत्वेन प्रसिद्धेनैव हेतुना ।”

अनिर्वचनीयतावाद

ससारके सम्बन्धके इस मन्तव्यको मिथ्यात्ववाद और ‘अनिर्वचनीयतावाद’ भी कहते हैं । अनिर्वचनीयताका अर्थ है कि इन चीजोंका निर्वचन या निरूपण होना असंभव है । इनकी सत्यता तो सिद्ध होई नहीं सकती । यदि इनको अत्यन्त निर्मूल मानें और कहें कि ये अत्यन्त असत्य हैं, जैसे आदमीकी सींग न कभी हुई, न है और न होगी, तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि सींग तो कभी दीखती नहीं । मगर ये तो प्रत्यक्ष ही दीखते हैं । इसलिये मनुष्यकी सींग जैसे तो नहीं ही है । यदि इन्हें सत्य और असत्यका मिश्रण मानें, तो यह और भी बुरा है । क्योंकि परस्पर विरोधी चीजोंका मिश्रण असंभव है । फलतः मानना ही पड़ता है कि इनके बारेमें कुछ भी कहा नहीं जा सकता है—ये अनिर्वचनीय हैं । मगर यह सही है कि ये मिथ्या हैं । मिथ्याका मतलब ही यही है कि मालूम तो हो कि कुछ है, मगर ढूँढनेपर उसका पता ही न लगे । यह विचार कुछ नया और निराला प्रतीत होता है सही । मगर रेखागणितमें जो बिन्दुका लक्षण बताया गया है कि उसमें लम्बाई-चौड़ाई कुछ भी होती नहीं, या रेखाके बारेमें जो कहा गया है कि उसमें केवल लम्बाई होती है, चौड़ाई नहीं,

क्या यह अक्लमे आनेकी चीज है ? जिसमे लम्बाई-चौड़ाई कुछ भी न हो या जो सिर्फ लम्बाई रखता हो ऐसा पदार्थ दिमागमें कैसे घुसेगा ? फिर भी उसे मानते ही हैं ।

यह ठीक है कि काम चलानेके लिये—केवल वादविवाद और विचारके लिये—वेदान्तने तीन प्रकारके पदार्थ माने हैं । एक तो सदा रहनेवाला, वस्तुतत्त्व या परमार्थ पदार्थ, जिसे ब्रह्म कहिये या आत्मा कहिये । इसीलिये ब्रह्म या आत्माकी हस्ती, उसके अस्तित्व या उसकी सत्ताको परमार्थ सत्ता भी कहते हैं । दूसरे हैं सपने या भ्रमके पदार्थ, जैसे रस्सीमे साँप, सीपमे चाँदी या सपनेका सर कटना । ये जबतक प्रतीत होते हैं तभीतक रहते हैं । प्रतीति या ज्ञानको ही प्रतिभास भी कहते हैं । इसीलिये ये पदार्थ प्रातिभासिक हैं और इनकी सत्ता है प्रातिभासिक सत्ता । तीसरे हैं हमारे इस जागृत ससारके पृथिवी आदि पदार्थ, जिनसे हमारा व्यवहार चलता है, काम निकलता है । सपनेके साँपका जहर तो नहीं चढता । मगर इस साँपका चढता है । यही है व्यवहार या काम-काजका चलना । ये चीजे काम चलाऊ हैं, व्यावहारिक हैं । इसलिये इनकी सत्ताको व्यावहारिक सत्ता कहते हैं । इस तरह तीन प्रकारके पदार्थ और उनकी तीन सत्ताये हो जाती हैं ।

प्रातिभासिक सत्ता

मगर दर हकीकत व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक पदार्थ दो नहीं हैं । दोनों ही बराबर ही हैं । यह तो हम अभी सिद्ध कर चुके हैं । दोनोंकी सत्तामे रत्तीभर भी अन्तर है नहीं । इसलिये दोई पदार्थ—पारमार्थिक एव प्रातिभासिक—माने जाने योग्य हैं और दोई सत्ताये भी । लेकिन हम लिखने-पढने और वाद-विवादमे जागृत तथा स्वप्नको दो मानके उनकी चीजोको भी दो ढगकी मानते हैं । यो कहिये कि जागृतको

सत्य मानके सपनेको मिथ्या मानते हैं । जागृतकी चीजे हमारे खयालमें नहीं और सपनेकी भूठी है । इसीलिये खामखा दोनोंकी दो सत्ता भी मान बैठते हैं । लेकिन वेदान्ती तो जागृतको सत्य मान सकता नहीं । इसीलिये लोगोके सन्तोषके लिये उसने व्यावहारिक और प्रातिभाषिक ये दो भेद कर दिये । इस प्रकार काम भी चलाया । विचार करने या लिखने-पढ़नेमें आसानी भी हो गई । आखिर अद्वैतवादी वेदान्ती भी जागृत और स्वप्नकी बात उठाके और स्वप्नेका दृष्टान्त देके लोगोको समझायेगा कैसे, यदि दोनोंको दो तरहके मानके ही शुरू न करे ?

मायावाद

जो लोग ज्यादा समझदार हैं वह वेदान्तके उक्त जगत-मिथ्यात्वके सिद्धान्तपर, जिसे अध्यासवाद और मायावाद भी कहते हैं, दूसरे प्रकारसे आक्षेप करते हैं । उनका कहना है कि यदि यह जगत् भ्रममूलक है और इसीलिये यदि इसे भगवानकी मायाका ही पसारा मानते हैं, क्योंकि माया कहिये, भूल या भ्रम कहिये, बात तो एक ही है, तो वह माया रहती है कहाँ ? वह भ्रम होता है किसे ? जिस प्रकार हमें नींद आनेसे सपनेमें भ्रम होता है और उलटी बातें देख पाते हैं, उसी तरह यहाँ नींदकी जगह यह माया किसे सुलाके या भ्रममें डालके जगत्का दृश्य खड़ा करती है और किसके सामने ? वहाँ तो सोनेवाले हमी लोग हैं । मगर यहाँ ? यहाँ यह मायाकी नींद किसपर मवार है ? यहाँ कौन सपना देख रहा है ? आखिर सोनेवालेको ही तो सपने नजर आते हैं । निर्विकार ब्रह्म या आत्मामें ही मायाका मानना तो ऐसा ही है जैसा यह कहना कि समुद्रमें आग लगी है या सूर्य पूर्वसे पच्छिम निकलता है । यह तो उलटी बात है, असंभव चीज है । ब्रह्म या आत्मा और उसीमें माया ? निर्विकारमें विकार ? यदि ऐसा माने भी तो सवाल है कि ऐसा हुआ क्यों ?

उनका दूसरा सवाल यह है कि माना कि यह दृश्य जगत् मिथ्या है, कल्पित है। मगर इसकी बुनियाद तो कही होगी ही। तभी तो ब्रह्ममें आत्मामें यह नजर आता है, आरोपित है, अध्यस्त है, ऐसा माना जायगा। जब कही असली साँप पडा है तभी तो रस्सीमें उसका आरोप होता है, कल्पना होती है। जब हमारा सर सही सावित है तभी तो सपनेमें कटता नजर आता है। जब कोई भूखा-नगा दर-दर सचमुच भूमता रहता है तभी तो हम अपने आपको सपनेमें वैसा देखते हैं। ऐसा तो कभी नहीं होता कि जो वस्तु कही होई न, उसीकी कल्पना की जाय, उसीका आरोप किया जाय। कल्पित वस्तुकी भी कही तो वस्तु सत्ता होती ही है। नहीं तो कल्पना या भ्रम होई नहीं सकता। इसलिये इस ससारको कल्पित या मिथ्या मान लेनेपर भी कही न कही इसे वस्तुगत्या मानना ही होगा, कही न कही इसकी वस्तुस्थिति स्वीकार करनी ही होगी। ऐसी दशामें मायावाद बेकार हो जाता है। क्योंकि आखिर सच्चा ससार भी तो मानना ही पड जाता है— फिर अध्यासवादकी क्या जरूरत है ?

लेकिन यदि हम इनकी तहमें घुसे तो ये दोनों शकाये भी कुछ ज्यादा कीमत नहीं रखती हैं, ऐसा मालूम हो जाता है। यह ठीक है कि यह नीद, यह माया निर्विकार आत्मा या ब्रह्ममें ही है और उसीके चलते यह सारी खुराफात है। दृश्य जगत्का सपना वही निर्लेप ब्रह्म ही तो देखता है। खूबी तो यह है कि यह सब कुछ देखनेपर भी, यह खुराफात होनेपर भी वह निर्लेपका निर्लेप ही है। मरुस्थलमें सूर्यकी किरणोंमें पानीका भ्रम या कल्पना हो जानेपर भी जैसे मरुभूमि उससे भीग नहीं जाती, या साँपकी कल्पना होनेपर भी रस्सीमें जहर नहीं आ जाता, ठीक यही बात यहाँ है। सपनेमें सर कटनेपर भी गर्दन तो हमारी ज्योकी त्यो ही रहती है— वह निर्विकार ही रहती है। यही तो मायाकी महिमा है। इसीलिये

तो गीताने उसे "दैवी" (७।१४) कहा है। इसका तो मतलब ही कि इसमें निराली करामातें हैं। यह ऐसा काम करती है कि अचम्भा होता है। ब्रह्म या आत्मामें ही सारे जगत्की रचना यह कर डालती है जरूर। मगर आत्माका दर असल कुछ बनता विगडता नहीं।

हाँ, यह सवाल हो सकता है कि आखिर उसमें यह माया पिशाची लगी कब और कैसे ? हमें नीद आने या भ्रम होनेकी तो हजार वजहें हैं। हमारा ज्ञान सकुचित है, हम भूले करते हैं, चीजोंसे लिपटते हैं, खरा-वियाँ रखते हैं। मगर वह तो ऐसा है नहीं। वह तो ज्ञानरूप ही माना जाता है, सो भी अखंड ज्ञानरूप, जो कभी जरा भी इधर-उधर न हो। वह निर्लेप और निर्विकार है। वह भूले तो इसीलिये कर सकता ही नहीं। फिर उसीमें यह छछुन्दर माया ? यह अनहोनी कैसे हुई ? यह बात तो दिमागमें आती नहीं कि वह क्यों हुई, कैसे हुई, कब हुई ? कोई वजह तो इसकी नजर आती ही नहीं।

अनादिका सिद्धांत

यही कारण है कि ब्रह्ममें मायाका सम्बन्ध अनादि मानते हैं। इस सम्बन्धका श्रीगणेश यदि कभी माना जाय तो यह सवाल हो सकता है कि ऐसा क्यों हुआ ? मगर इसका श्रीगणेश, इसकी इक्ष्वा, इसका आरम्भ (beginning) तो मानते ही नहीं। इसे तो अनादि कहते हैं। अनादिका तो मतलब ही है कि जिसकी आदि, जिसका श्रीगणेश हुआ न हो। फिर तो सारी शकाओकी बुनियाद ही चली गई। ससारमें अनादि चीजे तो हुईं। यह कोई नई या निराली कल्पना केवल मायाके ही बारेमें तो है नहीं। यदि किसीसे पूछा जाय कि आमका वृक्ष पहले-पहल हुआ या उसकी गुठली हुई ? पहले वृक्ष हुआ या बीज ? तो क्या उत्तर मिलेगा ? दोमें एक भी नहीं कहके यही कहना पड़ेगा कि बीज

और वृक्षकी परम्परा अनादि है। अक्लमें तो यह बात आती नहीं कि पहले बीज कहें या वृक्ष, क्योंकि वृक्ष कहनेपर फौरन सवाल होगा कि वह तो बीजसे ही होता है। इसलिये उससे पहले बीज जरूर रहा होगा। और अगर पहले बीज ही माने, तो फौरन ही वृक्षकी बात आ जायगी। क्योंकि बीज तो वृक्षसे ही होता है। कब, क्या हुआ यह देखनेवाले हम तो थे नहीं। हमें तो अभी जो चीजे हैं उन्हींको देखके इनके पहले क्या था यही ढूँढना है और यही बात हम करते भी हैं। मगर ऐसा करनेमें कहीं ठिकाना नहीं लगता और पीछे बढ़ते ही चले जाते हैं। यही तो है अनादिताकी बात। इसी प्रकार जगत् और ब्रह्मके सम्बन्धमें मायाकी कल्पना करनेमें भी हमें अनादिताकी शरण लेनी ही पड़ती है। हमारे लिये कोई चारा है नहीं। दूसरी चीज मानने या दूसरा रास्ता पकड़नेमें हम आफतमें पड़ जायेंगे और निकल न सकेंगे। हमें तो वर्तमानको देखके पीछेकी बातें सोचनी हैं, उनकी कल्पना करनी है, जिससे वर्तमान काम चल सके, निभ सके। जोई चाहे मान सकते नहीं। यही तो हमारी परीशानी है, यही तो हमारी सीमा (limitation) है। किया क्या जाय ? इसीलिये मीमांसादर्शनके श्लोकवाक्तिकमें कुमारिलको कहना पड़ा कि हम तो सिर्फ इतना ही कर सकते हैं कि दुनियाकी वर्तमान व्यवस्थाके बारेमें यदि कोई शक-शुभा हो तो तर्क-दलीलसे उसे दूर करके अडचन हटा दें। हम ऐसा तो हर्गिज कर नहीं सकते कि बेसर-पैरकी बातें मानके वर्तमान व्यवस्थाके प्रतिकूल जायें—“सिद्धानुगममात्र हि कर्तुं युक्त परीक्षकैः । न सर्वलोकसिद्धस्य लक्षणेन निवर्त्तनम्” (१।१।४।१३३)।

निर्विकारमें विकार

इसीलिये निर्विकारमें विकार या मायाका सम्बन्ध साफ ही है। इसमें झमेलेकी तो गुजाइश हुई नहीं। सारा ससार जब उसीमें है तो

फिर मायाका क्या कहना ? हमे तो यही जानना है कि वह निर्लेप है या नहीं । विचारसे तो सिद्ध भी हो जाता है कि वह सचमुच निर्लेप है । नहीं तो भरपेट खाके सोनेपर भूखा क्यों नजर आता ? खाना तो पेटमें मौजूद ही है न ? इसका तो एक ही उत्तर है कि पेटमें खाना भले ही हो, मगर आत्मा तो उससे निर्लेप है । वह उससे चिपके, उसे अपना माने तब न ? जगनेपर ऐसा मालूम पड़ता था कि अपना मानती है । मगर सोनेपर साफ पता लग गया कि वह तो निराली है, मौजी है । उसे इन खुराफातोसे क्या काम ? वह तो लीला करती है, नाटक करती है । इसलिये जब चाहा छोड़के अलग हो गई और निर्लेपका निर्लेप है । सपनेमें भी एकको छोड़के दूसरेपर और फिर तीसरेपर जाती है और अन्तमें सबको खत्म करती है । वहाँ कुछ नहीं होनेपर भी सब कुछ बनाके बच्चोके धरौंदेकी तरह फिर चौपट कर देती है । असग जो हरी । उसे न किसी मददकी जरूरत है और न सूर्य-चाँद या चिरागकी ही । वह तो खुद सब कुछ कर लेती है । वह तो स्वयं प्रकाश रूप ही है । वृहदारण्यक उपनिषदके चौथे अध्यायके तीसरे ब्राह्मणमें यह वर्णन इतना सरस है कि कुछ कहा नहीं जाता । वह पढ़ने ही लायक है । वहाँ कहते हैं कि —

“स यत्र प्रस्वपित्यस्य लोकस्य सर्वावितोमात्रामुपादाय स्वयं विहृत्य स्वयं निर्माय स्वेन भासा स्वेन ज्योतिषा प्रस्वपित्यत्राय पुरुष स्वयं ज्योतिर्भवति । १। न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथानूथयोगान्पथ सृजते, न तत्रानन्दा मुद प्रमुदो भवन्त्यथानन्दान्मुद प्रमुद सृजते, न तत्र वेशान्ता पुष्करिण्य स्रवत्यो भवन्त्यथवेशान्तान् पुष्करिणो स्रवन्ती सृजते सहि कर्त्ता । १०। स वा एष एतस्मिन्सम्प्रसादे रत्वा चरित्वा दृष्ट्वैव पुण्यं च पार्यं च पुन प्रतिन्याय प्रतियोन्याद्रवति स्वप्नायैव स यत्तत्र किञ्चित्पश्यत्यनन्वागतस्तेन भवत्यसङ्गो ह्ययं पुरुष (१५) ।”

अब केवल दूसरी शका रह जाती है कि जबतक कही असल चीज न हो तबतक दूसरी जगह उसकी मिथ्या कल्पना हो, नहीं सकती। इसी-लिये कही न कही ससारको भी सत्य मानना ही होगा। इसका तो उत्तर आसान है। दूसरी जगह उस चीजका ज्ञान होना जरूरी है। तभी और जगह उसकी मिथ्या कल्पना हो सकती है। बस, इतनेसे ही काम चल जाता है। जहाँ उसका ज्ञान हुआ है वहाँ वह चीज सच्ची है या मिथ्या, इसकी तो कोई जरूरत है नहीं। कल्पनाकी जगह वह चीज प्रतीत होती है, यही देखते हैं। न कि उसकी सारी बातें प्रतीत होती हैं या उसकी सत्यता और मिथ्यापन भी प्रतीत होता है। यदि किसीने बनावटी, इन्द्रजालका या इसी तरहका साँप, फल या फूल देख लिया, उससे पहले उसे इन चीजोंकी कही भी जानकारी न रही हो, उसीके साथ यह भी मालूम हो जाय कि यह चीजे मिथ्या है, सच्ची नहीं, तो क्या कही उनका भ्रम होनेपर यह भी बात भ्रमके साथ ही मालूम हो जायगी कि ये मिथ्या है, बनावटी है ? यदि ऐसा ज्ञान हो जाय तो फिर भ्रम कैसा ? ऐसी जानकारी तो भ्रम हटनेपर ही होती है। यह तो कही नहीं सकते कि भूठी चीजे ही जिनने देखी है, न कि सच्ची भी, उन्हें भ्रम होई नहीं सकता। भ्रम होता है अपनी सामग्रीके करते और यदि वह सामग्री जुट जाये तो सच्ची-भूठी चीजके करते वह एक नहीं सकता। इसलिये जिस चीजका भ्रम हो उसका अन्यत्र सत्य होना जरूरी नहीं है, किन्तु उसकी जानकारी ही असल चीज है। जानकारीके बिना सत्य वस्तुका भी कही भ्रम नहीं होता है। जाने ही नहीं, तो दूसरी जगह उसकी कल्पना कैसे होगी ? इसी प्रकार इस ससारका भी कही अन्यत्र सत्य होना जरूरी नहीं है। किन्तु किसी एक स्थानपर भ्रमसे ही यह बना है। उसीकी कल्पना दूसरी जगह और इसी तरह आगे भी होती रहती है। एक बार जिसकी कल्पना आत्मामे हो गई उसीकी बार-

बार होती रहती है। यह कल्पित ही ससार अनादिकालसे चला आ रहा है।

मगर हमे इन दार्शनिक विवादोंमें न पडके केवल अद्वैतवादका सिद्धान्त मोटामोटी बता देना है और यह काम हमने कर दिया। यहीपर यह भी जान लेना होगा कि जहाँ एक बार इस दृश्य जगत्का अध्यास या आरोप आत्मा या ब्रह्ममे हो गया कि विवर्त्तवादका काम हो गया। चेतन ब्रह्ममें इस जड जगत्के आरोपको ही विवर्त्तवाद कहते हैं। जहाँतक इस दृश्य-जगत्का ब्रह्मसे ताल्लुक है वहीतक विवर्त्तवाद है। मगर इस जगत्की चीजोंके बनने-विगडनेका जो विस्तार या व्योरा है वह तो गुणवादके आधारपर विकासवादके सिद्धान्तके अनुसार ही होता है। विवर्त्तवादाने इन्हें मिथ्या सिद्ध कर दिया। अब परिणाम या विकासवादसे कोई हानि नहीं। क्योंकि इससे इन पदार्थोंकी सत्यता तो हो सकती नहीं। विवर्त्तवादाने इनकी जड ही खत्म जो कर दी है। उसके न माननेपर ही यह खतरा था, द्वैतवाद आ जानेकी गुजाइश थी। वस, इतनेके ही लिये विवर्त्तवाद आ गया और काम हो गया।

गीता, न्याय और परमाणुवाद

आश्चर्यकी बात कहिये या कुछ भी मानिये, मगर यह सही है कि गीतामे गौतम और कणादका परमाणुवाद पाया नहीं जाता। इसकी कहीं चर्चा तक नहीं है और न गौतम या कणादकी ही। विपरीत इसके गुणकीर्त्तन और गुणवाद तो भरा पडा है, जैसा कि पहले बताया जा चुका है। इतना ही नहीं। जिन योग, सांख्य या वेदान्तदर्शनोंने इसे मान्य किया है उनका भी उल्लेख है और उनके आचार्योंका भी। यह ठीक है कि योगदर्शनके प्रवर्त्तक पतञ्जलिका जिक्र नहीं है। मगर योगकी विस्तृत चर्चा पाँच, छे, आठ और अठारह अध्यायोंमे खूब आई है। यो तो प्रका-

रान्तरसे यह बात और अध्यायोमे भी मनके निरोध या आत्मसयमके नामसे बार-बार आई ही है। पतजलिने इसी बातको “योगश्चित्तवृत्ति निरोध” (१।२) तथा “अभ्यास वैराग्याभ्या तन्निरोध” (२।१२) आदि सूत्रोमे साफ ही कहा है। गीताके छठे अध्यायमें, मालूम होता है, यह दूसरा सूत्र ही जैसे उद्धृत कर दिया गया हो “अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते” (६।३५)। चौथे अध्यायके “आत्मसयमयोगाग्नौ” (४।२७) मे तो साफ ही मनके सयमको ही योग कहा है। और स्थानोमे भी यही बात है। पाँचवेंके २७, २८ श्लोकोमे, छठेके १०-२६ श्लोकोमें तथा आठवेंके १२, १३ श्लोकोमे तो साफ ही योगके प्राणायामकी बात लिखी गई है। अठारहवेंके ५१-५३ श्लोकोमे भी जिस ध्यानयोगकी बात आई है, उसीका उल्लेख पतजलिने “यथाभिमतध्यानाद्वा” (१।३५), “यमनियमासन प्राणायाम प्रत्याहार ध्यानधारणासमाधयोऽष्टावगानि” (२।२९) तथा “तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम्” (३।२) सूत्रोमे किया है।

वेदान्त, सांख्य और गीता

सांख्य और वेदान्तका तथा उनके प्रवर्तक आचार्योंका भी तो नाम आया ही है। सांख्यके प्रवर्तक कपिलका उल्लेख “कपिलोमुनि” (१०।२६) में तथा वेदान्तके आचार्य व्यासका “मुनीनामप्यह व्यास” (१०।३७) मे आया है। पहले कपिलका और पीछे व्यासका। इन दर्शनोका क्रम भी यही माना जाता है। इसी प्रकार “वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम्” (१५।१५) मे वेदान्तका और “सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि” (१८।१३) तथा “प्रोच्यते गुणसंख्याने” (१८।१६) मे सांख्यदर्शनका उल्लेख है। कृतान्त और सिद्धान्त शब्दोका एक ही अर्थ है। इसलिये ‘सांख्ये कृतान्ते’ का अर्थ है ‘सांख्यसिद्धान्तमे’। सांख्यवादी भी तो आत्माको अकर्त्ता, केवल तथा निर्विकार मानते हैं और यही बात यहाँ लिखी गई है। इसी प्रकार

गुणसंख्यान शब्दका अर्थ है गुणोंका वर्णन जहाँ पाया जाय । सांख्य शब्दका भी तो अर्थ है गिनना, वर्णन करना । सांख्यने तो गुणोंका ही व्योरा ज्यादातर बताया है । इसीलिये उसे गुणसंख्यानशास्त्र भी कह दिया है । शेष सांख्य और योग शब्द ज्ञान आदिके ही अर्थमें गीतामें आये हैं ।

गीतामें मायावाद

यह ठीक है कि मायावादकी साफ चर्चा गीतामें नहीं आती । मगर मायाका और उसके भ्रममें डालने आदि कामोंका बार-बार जिक्र उसमें आया ही है । “संभवाभ्यात्ममायया” (४।६), “दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया” (७।१४), “माययापहृतज्ञाना” (७।१५), “योग-माया समावृत” (७।२५), “यत्रारूढानि मायया” (१८।६१) में जिस प्रकार मायाका उल्लेख है, जैसा चौदहवेंमें प्रकृतिका वर्णन आया है, “मयाध्यक्षेण प्रकृति” (६।१०) में जिस तरह प्रकृतिका नाम लिया है, तेरहवें अध्यायके “भूतप्रकृतिमोक्ष च” (१३।३४) आदि श्लोकोंमें बार-बार प्रकृतिका उल्लेख जिस प्रसंगमें आया है तथा “महाभूतान्य-हकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च” (१३।५) में जो अव्यक्त शब्द है ये सभी मायाके ही अर्थमें आके वेदान्तके मायावादके ही समर्थक हैं । तेरहवेंके शुरूमें जो क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञका बार-बार जिक्र आया है और “एतत्क्षेत्र समासेन सविकारमुदाहृतम्” (१३।६) में क्षेत्रका उसके घासपात—विकार—के साथ जो वर्णन आलंकारिक ढंगसे किया गया है वह भी इसी चीजका समर्थक है । क्षेत्र तो खेतको कहते हैं और जैसे खेतिहर खेतके घासपातको साफ करके ही सफल खेती कर सकता है, ठीक उसी प्रकार यह क्षेत्रज्ञ—आत्मा—रूपी खेतिहर भी रागद्वेष आदि घासपातोंको निर्मूल करके ही अपने कल्याणका उत्पादन इस खेत—शरीर—में कर सकता है, यही बात वहाँ कही गई है । मगर वहाँ समष्टि शरीर या

मायाको ही क्षेत्र कहनेका तात्पर्य है। व्यष्टि शरीर तो उसके भीतर आई जाते हैं। शुरूमे जो महाभूत, अहकार आदिका उल्लेख है वह इसी बातका सूचक है।

ब्रह्मज्ञान और लोकसंग्रह

जहाँतक गीताका ताल्लुक इस मिथ्यात्वके सिद्धान्तसे और तन्मूलक अद्वैतवादसे है उसे बतानेके पहले यह जान लेना जरूरी है कि ससारको मिथ्या माननेके बाद अद्वैतवाद एव अद्वैततत्त्वके ज्ञानका व्यवहारमें कैसा रूप होता है। क्योंकि गीता तो केवल एकान्तमे बैठके समाधि लगाने-वालोके लिये है नहीं। वह तो व्यावहारिक ससारका पारमार्थिक दुनियाके साथ मेल स्थापित करती है। उसकी नजरमे तो अद्वैतब्रह्मके ज्ञानके बाद ससारके व्यवहारोमे खामखा रोक होती नहीं। यह ठीक है कि कुछ लोगोकी मनोवृत्ति बहुत ऊँचे चढ जानेसे वे ससारके व्यवहारसे अलग हो जाते हैं। मगर ऐसे लोग होते हैं कम ही। ज्यादा तो ऐसे ही होते हैं जो लोकसंग्रहका काम करते रहते ही हैं। गीताकी इसी दृष्टिका मेल अद्वैतवादसे होता है। इसीलिये पहले उस अद्वैतवादका इस दृष्टिसे जरा विचार कर लेना जरूरी है।

असलमें ब्रह्म ही सत्य है, जगत् मिथ्या है और आत्मा ब्रह्मरूप ही है, उससे पृथक् नहीं है, इस दृष्टिके, इस विचारके दो रूप हो सकते हैं। या यो कहिये कि इस विचारको दो प्रकारसे प्रकाशित किया जा सकता है। रस्सीमे साँपका भ्रम होनेके बाद जब चिराग आने या नजदीक जाने-पर वह दूर हो जाता तथा साँप मिथ्या मालूम पडता है, तो इस बातको प्रकाशित करते हुए या तो कहते हैं कि यह तो रस्सी ही है, या साँप-वाँप कुछ भी नहीं है। यदि दोनोको मिलाके भी बोले तो यही कहेंगे कि यह तो रस्सी ही है और कुछ नहीं, या रस्सीके अलावे साँप-वाँप कुछ नहीं है।

इन दोनों कथनोंमें और कुछ बात नहीं है, सिवाय इसके कि पहले कथनमें विधिपक्ष (Positive side) पर विशेष जोर है, वही मुख्य चीज है। उसमें निषेधपक्ष (Negative side) अर्थ-सिद्ध है। उसपर जोर नहीं है। यदि वह बात बोलते भी हैं तो विधिपक्षकी मजबूतीके ही लिये। विपरीत इसके दूसरे कथनमें निषेध पक्षपर ही जोर है, वही प्रधान बात है। वहाँ विधिपक्षपर जोर न देके उसे निषेधकी दृढ़ताके ही लिये कहते हैं।

ठीक इसी तरह ससारके बारेमें भी अद्वैत पक्षको लेके कह सकते हैं कि यह तो ब्रह्म ही है और कुछ नहीं, या ब्रह्मके अलावे यह जगत् कुछ चीज नहीं है। यहाँ भी पहले कथनमें ब्रह्मकी ही प्रधानता और उसकी जगद्रूपता ही विवक्षित है—उसीपर जोर है। जगत्का निषेध तो अर्थ-सिद्ध हो जाता है जो उसी ब्रह्मरूपताको दृढ़ करता है। दूसरे कथनमें जगत्का निषेध ही असल चीज है। विधिपक्ष उसीको पुष्ट करता है। इसी तरह आत्मा ब्रह्म रूप ही है, उससे जुदा नहीं है ऐसा कहनेमें भी विधि और निषेधपक्ष आ जाते हैं। ब्रह्मरूप कहना विधिपक्ष है और आत्मासे अलग ब्रह्म नहीं है यह निषेधपक्ष। बात तो वही है। मगर कहने और जोर देनेमें फर्क है और गीताके लिये वह बड़े ही कामकी चीज है। गीता इस फर्कपर पूर्ण दृष्टि रखके चलती है। दरअसल यदि पूछा जाय तो गीताने निषेधपक्षको एक प्रकारसे भुला दिया है। उसने उसपर जोर न देके विधिपक्षपर ही जोर दिया है और इसकी वजह है।

असीम प्रेमका मार्ग

कर्मका मार्ग तो निषेधका रास्ता है नहीं। वह तो विधिकी ही मार्ग है और गीताकर्मसे ही शुरू करके अकर्म या कर्मत्यागपर—सन्यासपर—पहुँचती है। उसके सन्यासकी परख, उसकी जाँच कर्मसे ही होती है।

गीतामे कर्म शुरू करके ही सन्यासको आगे हासिल करते और उसे पक्का बनाते हैं। ऐसी हालतमे निषेधपक्ष उसके किस कामका है? सो भी पहले ही? वह तो अन्तमे खुदबखुद आई जाता है यदि उसका अवसर आये। वह खामखा आये ही यह हठ भी तो गीतामे नहीं है। जब ब्रह्मको अपनी आत्माका ही रूप मानते हैं तो अपना होनेसे कितना अलौकिक प्रेम उसमे होता है। दो रहनेसे तो फिर भी जुदाई रही गई यद्यपि वह उतनी दुःखद नहीं है। इसीलिये प्रेममे—उसके साक्षात् प्रकट करनेमे, प्रकट होनेमे—कमी तो रही जाती है, बाधा तो रही जाती है। दोके बीचमे वह बँट जाता जो है—कभी इधर तो कभी उधर। यदि एक ओर पूरा जाय तो दूसरी ओर खाली। यदि इधर आये तो वह सूना। दोनोकी चिन्तामे कही जम पाता नहीं। किसी एकको छोड़ना भी असंभव है। यह बँटवारेकी पहेली बड़ी बीहड़ है, पेचीदा है। मगर है जरूर।

देशकोश, गाँव, परिवार, घर, स्त्री; पुत्र, शरीर, इन्द्रियाँ, आत्मा वगैरहको देखे तो पता चलता है कि जो चीज अपने आपसे जितनी ही दूर पड़ती है उसमें प्रेमकी कमी उतनी ही होती है। दूरतक पहुँचनेमे समय और दिक्कत तो होती ही है और ताँता भी तो रहना ही चाहिये। नहीं तो स्रोत ही टूट जाये, सूख जाय और अपने आपसे ही अलग हो जायें। इसीलिये ज्यो-ज्यो नजदीक आइये, दिक्कत कम होती जाती है और ताँता टूटने या स्रोत सूखनेका डर कम होता जाता है। मगर फिर भी रहता है कुछ न कुछ जरूर। इसीलिये जब ऐसा मौका आ जाय कि देश और गाँवमे एक हीको रख सकते हैं तो आमतौरसे देशको छोड़ देते हैं और गाँवको ही रख लेते हैं। प्रेमकी कमी-बेशीका यही सबूत है। इसी तरह हटते-हटते पुत्र, शरीर और इन्द्रियोतक चले जाते हैं। मगर आत्माकी मौज या आनन्दमे, उसके मजामे किरकिरी डालनेपर, या कमसे कम ऐसा मालूम होनेपर कि शरीर या इन्द्रियोके करते आत्माका—अपना—

मजा किरकिरा हो रहा है, आत्म-हत्या—शरीरका नाश—या इन्द्रियोका नाशतक कर डालते हैं । क्यों ? इसीलिये न, कि आत्मा तो अपने आप ही है, अपनेसे अत्यन्त नजदीक है ? यही बात याज्ञवल्क्यने मैत्रेयीसे बृहदारण्यकमें कही है और सभीके साथके प्रेमोको परस्पर मुकाबिला करके अन्तमें आत्मामे होनेवाले प्रेमको सबसे बड़ा—सबसे बढके—यो ठहराया है—“नवा अरे सर्वस्य कामाय सर्व प्रिय भवत्यात्मनस्तु कामाय सर्व प्रिय भवति” (४।५।६) ।

प्रेम और अद्वैतवाद

यदि ब्रह्म या परमात्मामे असली प्रेम करना है जो सोलह आना हो और निर्वाध हो, अखड हो, एक रस हो, निरन्तर हो, अविच्छिन्न हो, तो आत्मा और ब्रह्मके बीचका भेद मिटाना ही होगा—उसे जरा भी न रहने देकर दोनोंको एक करना ही होगा । यदि सच्ची भक्ति चाहते हैं तो दोनोंको—आगिक और माशूकको—एक करना ही होगा । यही असली भक्ति है और यही असली अद्वैतज्ञान भी है । इसीलिये गीताने भक्तोंके चार भेद गिनाते हुए अद्वैतज्ञानीको भी न सिर्फ भक्त कहा है, किन्तु भगवानकी अपनी आत्मा ही कह दिया है—अपना रूप ही कह दिया है,—“ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्” (७।१८) । जरा सुनिये, गीता क्या कहती है । क्योंकि पूरी बात न सुननेमें मजा नहीं आयेगा । गीताका कहना है कि, “चार प्रकारके सुकृती—पुण्यात्मा—लोग मुझमें—भगवानमें—मन लगाते, प्रेम करते हैं । वे हैं दुखिया या कष्टमें पड़े हुए, जानकी डच्छावाले, धन-सम्पत्ति चाहनेवाले और ज्ञानी । इन चारोमे ज्ञानी तो बराबर ही मुझमें लगा रहता है । कारण, उसकी नजरोंमे तो दूसरा कोई हई नहीं । इसीलिये वह सबसे श्रेष्ठ है । क्योंकि वह मेरा अत्यन्त प्यारा है और मैं भी उसका वैसा ही हूँ । यो तो सभी अच्छे ही हैं, मगर ज्ञानी तो मेरी आत्मा

ही है न ? मुझसे बढके किसी और पदार्थको वह समझता ही नहीं । इसीलिये निरन्तर मुझीमे लगा हुआ मस्त रहता है” — “चतुर्विधा भजन्ते मा जना सुकृतिनोऽर्जुन । आर्त्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ । तेषा ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते । प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रिय । उदारो सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । आस्थितः सहि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम्” (७।१६-१८) ।

ज्ञान और अनन्य भक्ति

इस प्रकार हमने देखा कि जिस भक्तिके नामपर बहुत चिल्लाहट और नाच-कूद मचाई जाती है और जिसे ज्ञानसे जुदा माना जाता है वह तो घटिया चीज है । असल भक्ति तो अद्वैत भावना, ‘अहं ब्रह्मास्मि’—मैं ही ब्रह्म हूँ—यह ज्ञान ही है । इसीलिये “अनन्याश्चिन्तयन्तो मा ये जना पर्युपासते । तेषा नित्याभियुक्ताना योगक्षेम वहाम्यहम्” (६।२२) में यही कहा गया है कि “भगवानको अपना स्वरूप—अपनी आत्मा—ही समझके जो उसमें लीन होते हैं, रम जाते हैं तथा बाहरी बातोंकी सुध-बुध नहीं रखते, उनकी रक्षा और शरीर यात्राका काम खुद भगवान करते हैं ।” यहाँ अनन्य शब्दका अर्थ है भगवानको अपनेसे अलग नहीं मानने-वाले । इसीलिये अगले श्लोक “येऽप्यन्य देवताभक्ता ” (६।२३) में अपनेसे भिन्न देवता या आराध्यदेवकी भक्तिका फल दूसरा ही कहा गया है । “अनन्यचेता सतत यो मा स्मरति नित्यशः । तस्याहं सुलभ पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः” (८।१४) में भी यही बात कही गई है कि “जो भगवानको अपनी आत्मा ही समझके उसीमें प्रेम लगाता है उसे भगवान सुलभ है—कही अन्यत्र ढूँढ़े जानेकी चीज है नहीं ।” यदि असल और सर्वोत्तम भक्ति ज्ञानरूप नहीं होती, तो “भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः । ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्” (१८।५५) श्लोकमें क्यों

कहते कि “उस भक्तिसे ही मुझे वखूबी जान लेता है और उसके बाद ही मेरा रूप बन जाता है” । जानना तो ज्ञानसे होता है, न कि दूसरी चीजसे । इससे पूर्वके श्लोक “ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा” आदिमें उसे ब्रह्मरूप कहके समदर्शनका ही वर्णन किया है । समदर्शन तो ज्ञान ही है यह पहले ही कहा गया है । यहाँ उसी समदर्शनको भक्ति कहा है । इस सम्बन्धमें और बातें आगे लिखी हैं ।

इससे इतना सिद्ध हो गया कि जब ब्रह्म हमी हैं ऐसा अनुभव करते हैं, तो प्रेमके प्रवाहके लिये पूरा स्थान मिलता है और उसका अवाध स्रोत उमड़ पड़ता है । क्योंकि वह प्रवाह जहाँ जाके स्थिर होगा वह वस्तु मालूम हो गई । मगर निषेधात्मक मनोवृत्ति होनेपर ब्रह्म हमसे अलग या दूसरी चीज नहीं है, ऐसी भावना होगी । फलतः इसमें प्रेम-प्रवाहके लिये वह गुजाइश नहीं रह जाती है । मालूम होता है, जैसे मरुभूमिकी अपार बालुका-राशिमें सरस्वतीकी धारा विलुप्त हो जाती है और समुद्र-तक पहुँच पाती नहीं, ठीक वैसे ही, इस निषेधात्मक बालुका-राशिमें प्रेमकी धारा लापता हो जाती और लक्ष्यको पा सकती है नहीं । यही कारण है कि विधि-भावना ही गीतामें मानी गई है । भक्तिकी महत्ता भी इसी मानीमें है ।

सर्वत्र हमीं हम और लोकसंग्रह

अब जरा जगत् के बारेमें भी देखे । यहाँ भी यह जगत् तो ब्रह्म ही है ऐसा विधिरूप ज्ञान ही गीताको मान्य है । क्योंकि इसमें हमारे कर्मोंके लिये, लोकसंग्रहके लिये पूरी गुजाइश रहती है । निषेधमें यह बात नहीं रहती । मालूम पड़ता है कि निठल्ले जैसा बैठनेकी बात आ जाती है । आज जो वेदान्तके अद्वैतवादमें इस निषेध पक्ष या ससारके मिथ्यात्वके ही पहलूपर जोर देनेके कारण लोगोमें अकर्मण्यता आ गई है वह गीताधर्म

और गीताके इस महान् मार्गके छोड़ देनेका ही परिणाम है। वेदान्तके नामपर आज प्रचलित महान् पतनकी यही वजह है। जब कोई विधानात्मक चीज हुई नहीं, तो फिर कुछ भी करने धरनेकी जरूरतही क्या है? फलतः वेदान्तवाद एवं अद्वैतवादको इस पतनके गभीर गर्तसे निकालनेके लिए जगत्के मिथ्यात्व पर जोर देनेवाले निषेधात्मक पक्षकी ओर दृष्टि न करके हमें 'जगत् ब्रह्म ही है, हमारी आत्माही है', इस विधानात्मक पक्षकी ओर ही दृष्टि देना जरूरी है। इससे यही होगा कि हम चारों ओर अपनी ही आत्माको देखके उसके कल्याणार्थ ठीक वैसे ही उतावले हो पड़ेगे, दौड़ पड़ेगे जैसे अपने पाँवोंमें फोड़ा-फुसी होने, खुद भूख-प्यास लगने या अपने पेटमें दर्द होनेपर उतावले और बेचैन होके प्रतीकारमें लग जाते हैं और जरा भी विलम्ब या आलस्य, अपना या गैरोका, बर्दाश्त कर नहीं सकते।

गीता इसी दृष्टिपर जोर देती हुई कहती है कि "बहुत जन्मोंमें लगातार यत्न करके, यह जो कुछ देखा-सुना जाता है सब भगवान ही है, ऐसा ज्ञान जिसे प्राप्त हो जाय वही इस ससारमें अत्यन्त दुर्लभ महात्मा है"— "बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते। वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभ" (७।१६)। ऐसा अद्वैत तत्त्वज्ञानी दूसरेके सुख-दुःखको अपनेमें ही अनुभव करता है। यदि किसीको भी एक लाठी मारो तो उसकी चोट उसे ही लगती है। इसीलिये उसका हृदय द्रवीभूत होके दत्तचित्तताके साथ लोकसग्रहमें उसे दिनरात लग जानेको विवश कर देता है। इस बातका कितना मार्मिक वर्णन गीताके छठे अध्यायके ये श्लोक करते हैं, "सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि। ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शन। यो मा पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति। तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति। सर्वभूतस्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थितः। सर्वथा वर्त्तमानोऽपि स योगी मयि वर्त्तते। आत्मौपम्येन

सर्वत्र सम पश्यति योऽर्जुन । नृण वा यदि वा दुःख म योगी परमो मत ”
(६।२६-३२) ।

उनका आशय यह है कि “जिगका मन नव तरफमे हटके आत्मा—ब्रह्म—मे लीन हो गया है और जो सर्वत्र समदर्शी है (समदर्शनका पूरा विवेचन पहले किया गया है) वह अपने आपको सभी पदार्थोंमें और पदार्थोंतो अपने आपमें ही देखता है । इस प्रकार जो भगवानको भा नर्वन्त—सभी पदार्थोंमें—देखता है और पदार्थोंको भगवानमें, वह न तो भगवान—ब्रह्म—ने जरा भी जुदा हो सकता है और न भगवान ही उसमे जुदा हो सकता है—दोनों एक ही जो हो गये—जो योगी सभी पदार्थोंमें रहनेवाले—पदार्थोंके रग-रगमे रमनेवाले—एक ही भगवानको अपनेने जुदा नहीं देखता, वह चाहे किसी भी हालतमें रहे, फिर भी परमात्मामें ही रमा हुआ रहता है । जो योगी किसी भी प्राणी या पदार्थके दुःख-मुनको अपना ही समझता है, अनुभव करता है, वही सर्वोत्तम है ।” इसी ज्ञानके बारेमें पुनरपि गीता कहती है कि “उसे हासिल करके फिर इस प्रकार भूलभुलैयामें हर्गिज न पडोगे । तब हालत यह होगी कि ससारके सभी पदार्थोंको अपने आपमें देखोगे और मुझमें भी—अर्थात् तुममें, हममें—परमात्मामें—और इस जगत्में कोई विभिन्नता रहेगी ही नहीं—सभी एक ही बन जायेंगे”—“यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पाण्डव । येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि” (४।२५) ।

हमने गुरुमें ही कर्मोंके भेदोंके निरूपणके प्रसंगमें बताया है कि आगे बढ़ते-बढ़ते सभी भौतिक पदार्थों और परमात्माके साथ आत्माकी तन्मयता कैसे हो जाती है । वही बात गीता बार-बार कहती है । इसी-लिये जो प्रत्येक शरीरमें आत्माको जुदा-जुदा मानते हैं वह तो गीतासे अनन्त दूरीपर हैं । उनसे और गीताधर्मसे कोई ताल्लुक है नहीं । सबकी एकता—एकरसता—के पहले सभी शरीरोंकी आत्माकी एकता तो

अनिवार्य है। ऐसी बुद्धि और भावना सबसे पहले होनी चाहिये। यहीसे तो गीताका श्रीगणेश होता है। इसीलिये “अन्तवन्त इमे देहानित्यस्योक्ता शरीरिण” (२।१८) आदि श्लोकोमें अनेक शरीरोमें रहने-वाले शरीरो—आत्मा—को एक ही कहा है। जहाँ ‘देहा’ यह बहुवचन दिया है, तहा “शरीरिण” एक वचन ही रखा है। आगे भी यही बात है। “क्षेत्रज्ञ चापि मा विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत” (१३।२) में भी सभी क्षेत्रोंमें—शरीरोमें—एक ही क्षेत्रज्ञ—शरीरी—को कहके साफ सुना दिया है कि शरीर और शरीरी—आत्मा—भगवानके ही स्वरूप है। “मयि ते तेषु चाप्यहम्” (६।२६) में भी यही बात कही गई है कि भक्तजनोमें भगवान है और भगवानमें भक्तजन है—अर्थात् दोनों एक है। “अनन्येनैव योगेन मा ध्यायन्त उपासते” (१२।६) में भी दोनोंकी अभिन्नता—एकता—ही कही गई है। ऐसे ज्ञानियोकी हालत यह होती है कि न तो उनसे किसीको उद्वेग या जरासी भी दिक्कत मालूम होती है और न उन्हें दूसरोसे। यही बात “यस्मान्नोद्विजते लोक” (१२।१५) में कही गई है। यही है ज्ञानी जनोकी पहचान। “मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी” (१३।१०) में इसी अद्वैततत्त्वज्ञानको अव्यभिचारिणी भक्ति नाम दिया है। “मा च योऽव्यभिचारेण” (१४।२६) में इसे ही अव्यभिचारी भक्तियोग भी कहा है।

६. “अपर्याप्तं तदस्माकम्”

गीताके प्रथमाध्यायके ‘अपर्याप्तं तदस्माकम्’ (१।१०) श्लोकके अर्थमें बहुत मतभेद है। इसके शब्दों और उनके अर्थोंकी मनमानी खीच-तान की गई है। अतः स्पष्टीकरण जरूरी है। सक्षेपमें दो खयालके लोग इस सम्बन्धमें पाये जाते हैं। एक तो वह है जो मानते हैं कि दुर्योधन अपनी फौजको कमजोर या नाकाफी कहे, इसकी कोई वजह नहीं थी। इसके उलटे काफी और अपरिमित कहनेके कई प्रमाण वे लोग पेश करते हैं। पहली बात यह है कि खुद दुर्योधनने उद्योगपर्व (५४।६०-७०)में अपनी सेनाकी सब तरहसे तारीफ करके कहा था कि जीत मेरी ही होगी। दूसरी यह कि उसने गीतामें जो श्लोक कहे हैं प्रायः इसी तरहके श्लोक उसके मुँहसे गीताके बाद ही भीष्मपर्व (५१।४-६)में पुनरपि द्रोणाचार्यके ही सामने निकले हैं। तीसरी यह कि यह वयान अपने सैनिकोंको प्रोत्साहित करनेके ही लिये तो किया गया है। फिर इसमें अपनी ही कमजोरीकी बात कैसे आयेगी? तब तो उलटा ही प्रभाव होगा न? और स्वयं दुर्योधन ही इतनी बड़ी भूल करे, यह कब संभव है? जो लोग ऐसा खयाल करते हैं कि दुर्योधन डरके मारे ही ऐसा कह रहा था, वह भूलते हैं। क्योंकि महाभारतकी लम्बी पोथीमें कहीं भी उसके भयभीत होनेका जिक्र है नहीं। विपरीत इसके भीष्मपर्व (१९।५ तथा २१।१)से पता चलता है कि दुर्योधनकी ग्यारह अक्षौहिणीके मुकाबिलेमें अपनी केवल सात ही अक्षौहिणी सेना देखके युधिष्ठिरको ही खिन्नता हुई थी।

इसीलिये इस खयालके लोग इस श्लोकके पर्याप्त और अपर्याप्त शब्दोंका आमतौरसे प्रचलित अर्थ काफी और नाकाफी माननेमें दिक्कत

एव ऊपरवाली अडचने देखके इनका दूसरा ही अर्थ मर्यादित या परिमित और अमर्यादित या अपरिमित करते हैं। इन अर्थोंमें भी दिक्कत जरूर है। क्योंकि ये प्रचलित नहीं हैं। मगर ऊपर लिखी दिक्कतोंकी अपेक्षा यह दिक्कत कोई चीज नहीं है। ऐसी परिस्थितियोंमें ही तो शब्दोंके दूसरे-दूसरे अर्थ माने जाते हैं जो आमतौरसे अप्रसिद्ध होते हैं। इसीलिये शब्दोंको पतजलिने महाभाष्यमें बार-बार कामधेनु कहा है “शब्दा-कामधेनव”। क्योंकि सकटके समय या मौकेपर जैसा चाहिये इनसे अर्थ (प्रयोजन) प्राप्त कर लीजिये। यही है पहले खयालवालोंकी स्थिति।

मगर दूसरे खयालवाले शब्दोंके प्रचलित और आमतौरसे मालूम अर्थोंको छोड़नेके लिये यहाँ तैयार नहीं हैं। इस सम्बन्धमें जो दलीले पहले खयालवाले देते हैं उनके विचारसे वे सभी लचर हैं। शब्दोंके अर्थोंके बारेमें मीमासादर्शनमें जो यह नियम माना गया है कि शब्दसे आमतौरसे मालूम होनेवाले सीधे अर्थको ही लेना चाहिये उसे छोड़नेका कारण कोई भी यहाँ है नहीं। बेशक दुर्योधन भयभीत था और इसके लिये दूर न जाके इसी श्लोकमें प्रमाण रखा हुआ है। श्लोकके पूर्वार्द्धमें ‘अपर्याप्त’ के बाद ही ‘तत्’ शब्द है जिसके आगे ‘अस्माक’ है। इसी तरह उत्तरार्द्धमें ‘पर्याप्त तु’ के बाद ‘इदम्’ है जिसके बाद ‘एतेषां’ आया है। ‘तत्’ का अर्थ है वह या जो सामने न हो। जो पदार्थ केवल दिमागमें हो और सामने न हो साधारणतया उसीको बतानेके लिये ‘तत्’ आता है। इसके उलटा जो चीज सामने हो उसीका वाचक ‘इदम्’ है।

अब जरा मजा तो देखिये कि खुद अपनी ही फौजमें खड़ा होके दुर्योधन द्रोणाचार्यसे बातें कर रहा है और अपने खास-खास योद्धाओंके नाम उसने अभी-अभी गिनाके यह श्लोक कहा है—यह बात कही है। पांडव-सेनाकी बात पहले कहके अपनी फौजकी पीछे बोला है और फौरन ही उसीके बाद ‘अपर्याप्त’ आया है। ऐसी हालतमें तो हर तरहसे अपनी ही सेना

सामने है और पांडवोंकी हर तरहसे दूर है। यो भी दूर खड़ी है और उसकी चर्चा भी पहले हो चुकी है। फिर भी उसीको सामने और प्रत्यक्ष कहता है। 'इदम्' कहता है और अपनीको परोक्ष और दूरकी। क्यों? इसीलिये न, कि उसके भीतर आतंक छाया है, उसे डर और घबराहट है और भूतकी तरह पांडवोंकी सेना उसकी छातीपर जैसे सवार है? इसी घबराहटमें अपनी फौज जैसे भूलीसी हो। आँखोंके सामने और दिल दिमागपर तो पांडवोंकी फौज ही नाचती है। फिर कहे तो क्या कहे? अपनी फौज और अपनी शेखी तो भूलसी गई है। यह बात इतनी साफ है कि कुछ पूछिये मत।

दूसरी बात है "भीष्माभिरक्षित" और "भीमाभिरक्षित" शब्दोंकी। यह तो सबको मालूम था ही और दुर्योधन भी अच्छी तरह जानता था कि जहाँ भीम एकतरफा और आँख मूँदके लड़नेवाले है, वहाँ भीष्म दो नावपर चढ़नेवाले और सोच-विचारके लड़नेवाले है। इसमें कई बातें हैं। महाभारत पढ़नेवाले जानते हैं कि कर्ण और भीष्ममें तनातनी थी जिसके चलते कर्णने कह दिया था कि जबतक भीष्म जिन्दा है मैं युद्धसे अलग रहूँगा। इसीलिये तो गीताके बादवाले पहले ही अध्यायमें लिखा है कि युधिष्ठिरने उसे अपनी ओर मिलानेकी बड़ी कोशिश की थी। फिर भी न आया यह बात दूसरी है। मगर वही बैर बताके वह उसे फोड़ना चाहते थे। अगर नहीं फूटा तो इससे पता लगता है कि वह दुर्योधनका पक्का आदमी था। मगर पक्का तो सेनारक्षक हो नहीं और दुर्भाषिया हो सेनापति, यह क्या कमजोरीकी बात नहीं है? इसीसे तो दुर्योधनको डर था। मगर भीमके बारेमें कोई ऐसी बात न थी।

वह यह भी जानता था कि शिखंडीसे भीष्मको खतरा है। इसीलिये इस श्लोकके बादके श्लोकमें ही दुर्योधन सबोसे कहता है कि आप लोग सबके सब सिर्फ भीष्मको ही बचायें—“भीष्ममेवाभिरक्षतु भवन्त सर्व

एव हि”। लेकिन यह भी क्या अजीब बात है कि जोई सेनापति और सेनाका रक्षक हो उसीकी रक्षाके लिये शेष सबको आदेश दिया जाय कि आप लोग ‘केवल भीष्म’—‘भीष्ममेव’—की रक्षा करे। मालूम होता है, दूसरा कोई भी इससे जरूरी काम न था। मगर जिस फौजके सेनापतिके ही बारेमे यह बात हो वह फौज क्या जीतेगी खाक ? ऐसा कही नहीं देखा सुना कि फौजके सभी प्रमुख योद्धा केवल सेनापतिकी ही रक्षा करे। मगर भीमके बारेमे तो यह बात न थी। उन्हें कुछ सोचना-विचारना थोड़ेही था कि किसपर अस्त्र चलाये किमपर नहीं। इस मामलेमे तो वे ऐसे थे कि मीनमेख करना जानते ही न थे। बल्कि मीनमेखसे चिढ़ते थे। वे तो युधिष्ठिरको कोसा करते थे कि आपको बुद्धिकी वदहजमी और बर्मकी बीमारी लगी है, जिससे रह-रहके मीनमेख निकाला करते हैं।

महाभारतमें गीताके बादवाले अध्यायमे ही यह बात लिखी है कि भीष्मने साफ ही कह दिया कि युधिष्ठिर, जाओ, जीत तुम्हारी ही होगी। उनने यह भी कहा था कि क्या करूँ मजबूरी है इसीलिये लड़ंगा तो दुर्योधनकी ही ओरसे, हालाँकि पक्ष तुम्हारा ही न्याययुक्त है। इसीलिये तुम्हारे सामने दबता पड़ता है और सिर उठा नहीं सकता। क्या ऐसे ही ‘आ फैसे’वाले सेनापतिसे जीत हो सकती थी ? और क्या इतनी बात भी दुर्योधन समझता न था ? खूबी तो यह है कि न सिर्फ भीष्म, किन्तु द्रोण, कृप और गल्य भी इसी ढंगके थे और यह बात उसे ज्ञात न थी यह कहनेकी हिम्मत किसे है ? विपरीत इसके भीम अपने पक्षके लिये मर मिटनेवाला था, उचित अनुचित सब कुछ कर सकता था। इसीलिये तो दुर्योधनकी कमरके नीचे उसने गदा मारी जो पुराने समयके नियमोके विरुद्ध काम था और इसीलिये अपने चेले दुर्योधनकी कमर टूटनेपर बलराम विगड खड़े भी हुए थे कि भीमने अनुचित काम किया। मगर भीमको इसकी क्या पर्वा थी ?

जरा यह भी तो देखिये कि जहाँ स्वयं दुर्योधनने शत्रुओंकी सेना और उसके सेनानायकोका वर्णन पूरे चार (३से ७) श्लोकोमें किया है, तहाँ अपनी सेनावालोका सिर्फ एक (८) ही श्लोकमें करके अगले (९वें)में केवल इतनेसे ही सन्तोष कर लिया है कि और भी बहुतेरे हैं जो मेरे लिये मर मिटेंगे ! आखिर बात क्या है ? यह “प्रथमग्रासे भक्षिकाभक्षणम्” कैसा ? अपने ही लोगोका कीर्तन इतना सक्षिप्त ? इसमें भी खूबी यह कि जिनके नाम गिनाये हैं उनमें एकाधको छोड़ सभी दोतफें हैं, और विकर्ण तो साफ ही युधिष्ठिरकी ओर जा मिला था, यह गीताके वादवाले ही अध्यायमें लिखा है । शत्रु पक्षके वर्णनमें भी यह बात है कि द्रुपद-पुत्रकी बड़ी तारीफ की है । कहता है कि आपका ही चेला है । बड़ा काइयाँ है और वही है सेनाको सजाके नाकेपर खड़ी करनेवाला । सबोको भीम और अर्जुनके समान ही युद्धमें बहादुर भी कह दिया है “भीमार्जुन समायुधि”, अन्तमें सभीको यह भी कह दिया कि महारथी ही है—“सर्व एव महारथा ” । क्या ये एक बातें भी आपनोके वारेमें उसने कही हैं ? और अगर कोई यह कहनेकी हिम्मत करे कि शत्रुओंकी यह बड़ाई तो सिर्फ अपने लोगोको उत्तेजित करनेके ही लिये है, तो यही बात “अपर्याप्त” श्लोकके वारेमें भी क्यों नहीं लागू होती ? दरअसल तो उसके दिलपर पांडवोका आतक छाया हुआ था । फिर वैसा कहता क्यों नहीं ?

एक बात और देखिये । उसके कह चुकनेपर “तस्य सजनयन्हर्ष” इन बारहवें श्लोकमें यह कहा गया है कि दुर्योधनके भीतर वखूबी हर्ष पैदा करनेके लिये भीष्मने शख बजाया । जरा गौर कीजिये कि “उसके हर्षको बढ़ानेके लिये” कहनेके बजाय यह कहा गया है कि “उमका हर्ष पैदा करनेके लिये”—“हर्षं सजनयन्” । जन घातुका अर्थ पैदा करना ही होता है न कि बढ़ाना । जो चीज पहलेसे न हो उसीको तो पैदा करते हैं । जो पहलेसे ही हो उसे तो केवल बढ़ा सकते हैं । इसीसे पता लग

जाता है कि दुर्योधनके भीतर हर्षका नाम भी न था। इसीलिये भीष्मने उसे पैदा करनेकी कोशिश की। ‘जनयन्’के पहले जो “सम्” दिया गया है उससे यह भी प्रकट होता है कि काफी मनहूसी थी जिसे हटाके खुशी लानेमें भीष्मको अधिक यत्न करना पड़ा।

यह भी तो विचित्र बात है कि वह वाते तो करता है द्रोणसे। मगर वह तो कुछ बोलते या करते नहीं। किन्तु उसे खुश करनेका काम भीष्म करते हैं जिनके पास वह गया तक नहीं। वह जानता था कि उनके पास जाना या कुछ भी कहना बेकार है। वह तो सुनेंगे नहीं। उलटे रज हो गये तो और भी बुरा होगा। इसीलिये सेनापति होते हुए भी उन्हें छोड़के द्रोणके पास दुर्योधन इसीलिये गया कि खतरेसे सजग कर दिया जाय। उचित तो सेनापतिके ही पास जाना था। यही तरीका भी है। मगर न गया। इससे भीष्मको भी पता चल गया कि मेरी ओरसे उसे शक है। इसीसे भीतर ही भीतर नाखुश है। उसी नाखुशीको दूर करनेके ही लिये उनने बिना कहे-सुने शख बजाया। नहीं तो एक प्रकारके इस अकाड ताडवका प्रयोजन था ही क्या? जोरसे सिंहगर्जन करना और खूब तेज शख बजाना अपनी सफाई ही तो थी।

द्रोणके पास जानेमें दुर्योधनका और भी मतलब था। युद्धविद्याके आचार्य तो वही थे। इसलिये आगे लड़ाईकी सफलता और भीष्मादिकी रक्षाका ठीक उपाय वही बता सकते थे। यह काम जितनी खूबीके साथ वह कर सकते थे दूसरा कोई भी कर न सकता था। शत्रुओंकी सारी कला और खूबियोंको वही जानते थे। उन्हें जरा उत्तेजित भी करना था। जिन्हें सिखा-पढ़ाके उनने तैयार किया वही अब उन्हींसे निपटनेको तैयार हैं! जिस धृष्टद्युम्नको रणविद्या दी उसीने आप हीके खिलाफ व्यूहरचना की है। कृतघ्नता की हद्द हो गई। इसीलिये जो “तव शिष्येण” यह विशेषण उसने “द्रुपद पुत्रेण”के साथ लगाया है उसके दोनों ही मानी

है। एक तो यह कि सजग रहिये, वह काफी होशियार है। क्योंकि आपका ही सिखाया-मड़ाया है। दूसरा यह कि चेला होके गुरुके ही खिलाफ लड़नेकी पूरी तैयारीमें है, यह उसकी शोखी देखिये।

यह दलील, कि उत्तेजित करने और जोर बढ़ानेके बजाय डरानेवाली कमजोरीकी बात कैसे कहेगा, क्योंकि तब तो सभी लोग डर जायेंगे ही और मारा गुड ही गोबर हो जायगा, भी निस्सार है। वह तो सिर्फ द्रोणसे ही बातें कर रहा था। बाकी लोगोंको क्या मालूम कि क्या बातें हो रही हैं ? फिर उनके डरनेका सवाल आता ही कहाँ से है ? और द्रोणमें भी नारी हकीकत और अमलियत छिपाई जाय, यह कौनसी बुद्धिमानी थी ? वही तो दिक्कतों और गतरोका रास्ता सुझा सकते थे। आखिर दुर्योधन और किनसे दिलकी बातें कहता ? द्रोणाचार्य इन बातका डका पीटने तो जाते न थे कि सबके दिल दहलनेकी नीयत आ जाती। और जब आगे “सधोपोधार्तराष्ट्राणा” (१६) श्लोकमें साफ ही कह दिया है कि पांडवोंकी शखध्वनियोंसे दुर्योधनके दिलवालोंका कलेजा दहल गया, तो फिर वही बात चाहे एक मिनट आगे हुई या पीछे, इसमें खास ढगका एतराज क्या हो सकता है ? जब भीष्मपर्वके पहले ही अध्यायके १८, १९ श्लोकोंमें यही बात लिखी जा चुकी है कि केवल कृष्ण और अर्जुनके शखोंकी ही आवाजसे दुर्योधनकी सेनाके लोग ऐसे भयभीत हो गये जैसे सिंहके गर्जनमें हिरण काँप उठते हैं, इसीलिये हालत यहाँतक हो गई कि सबकी पाखाना-पेशाब तक उतर आई, तो फिर यहाँ दुर्योधनकी बातोंसे दहलनेका क्या प्रश्न ?

अब रही यह दलील कि उद्योगपर्वमें दुर्योधनने स्वयं अपनी सेनाकी वडाई करके विजयका विश्वास जाहिर किया था। यह भी वैसी ही है। यो प्रशमाके पुल बाँधना और मनोराज्यके महल बनाना दूसरी चीज है। उसे कौन रोके ? उसमें बाधा भी क्या है ? मगर जब ऊँट पहाड़पर

चढ़ता है तो उसका बलबलाना बन्द हो जाता है । उँचाई कैसी है इसका मजा भी मिलता है । यही बात हमेशा होती है जब ठोस चीजों और परिस्थितियोंका सामना करना पड़ता है । अर्जुनने भी तो बहुत दिनोंसे जान-बूझके लड़ाईकी तैयारी की थी और जब कभी युधिष्ठिर जरा भी आगा-पीछा करते तो घबरा जाते थे और उन्हें कुछ सुना भी देते थे । मगर मैदाने जगमे जब सभी चीजे सामने आई और ठोस परिस्थिति चट्टान-की तरह आ डँटी तो घबराके धर्मशास्त्रकी पोथियोंके पन्ने उलटने लगे । क्या उन्हें पहले मालूम न था कि युद्धमे गुरुजनो और कुलका सहार होगा ? फिर यह रोना पसारनेकी वजह क्या थी सिवाय इसके कि पहले ठोस चीजे सामने न थी, केवल, दिमागी बातें थी, मगर अब वही चीजे स्वयं सामने आ गईं ? यही बात दुर्योधनकी थी । पहले बड़ी-बड़ी कल्पनाये थी । मगर युद्धके मैदानमे सारा रंग फीका हो गया !

गीताके वाद भी यदि यही श्लोक आये है तो इससे क्या ? अगर इन श्लोकोसे उसकी त्रस्तता सिद्ध होती है तो बादवाले भी यही सिद्ध करेगे । हाँ, यदि इनमे ही उत्साह-उमंग हो तो बात दूसरी है । मगर यही तो अभी सिद्ध करना है । इसलिये बादके श्लोक तो गीताके ही श्लोकोके अर्थपर निर्भर करते हैं । यदि गीतामे ही बादके १२से लेकर १६ तकके आठ श्लोकोको देखा जाय तो पता चलता है कि केवल दो श्लोको-मे दुर्योधनके पक्षवालोंके बाजे-गाजे वगैरह बजनेकी बात लिखी है और बाकी ६मे पांडव पक्षकी ! खूबी तो यह है कि इन दोनोंमे भी पहलेमे सिर्फ भीष्मके गर्जन और शखनादकी बात है । दूसरेमे भी किसीका नाम न लेके इतना ही लिखा है कि उसके बाद एक-एक शख, नफीरी आदि बज पड़ी । मगर पांडव पक्षका तो इन शेष ६ श्लोकोमें पूरा व्योरा दिया गया है कि किसने क्या बजाया । इससे इतना तो साफ हो जाता

है कि, कमसे कम गीताकार तो पाण्डव पक्षका ही महत्त्व दिखाते हैं, दिखाना चाहते हैं, और हमें गीताके ही श्लोकोका आग्रह समझना है। महाभारतमें क्या स्थिति थी, इसका पता हमें दूसरी तरहसे तो है भी नहीं कि गीताके शब्दोंको भी खींच-खाँचकर उसी अर्थमें ले जायें। अतएव हमने जो अर्थ इस श्लोकका लिखा है वही ठीक और मुनासिब है।

७. “जायते वर्णसंकरः”

गीताके पहले अध्यायके ‘अधर्माभिवात् कृष्ण’ (१।४१) श्लोकमें वर्णसंकरके मानीमें भी अकसर गड़बड़ हो जाती है। वर्णसंकरका शब्दार्थ है वर्णोंका सकीर्ण हो जाना या मिल जाना। जब वर्णोंकी कोई व्यवस्था न रह जाय तो उसी हालत को वर्णसंकर कहा जाता है। बात असल यह है कि हिन्दुओंने जो वर्णोंकी व्यवस्था बनाई थी वह उस समयके समाजकी परिस्थिति और प्रगतिके अनुकूल ही थी। उनने यह अच्छी तरह देख लिया था कि समाज कहाँ तक उन्नति कर गया, आगे बढ़ गया और किस हालतमें है—उसकी प्रगति वैसी ही तेज है, रुक गई है या बहुत ही धीरे-धीरे चीटी कीसी चालसे चल रही है। वस, यही बातें देखके इन्हींके अनुकूल वर्णोंकी व्यवस्था उस समय बनी थी और यह बनी थी जीवन-संग्राम (Struggle for existence) का खयाल करके ही।

पुराने जमानेमें युद्ध करनेवाली सेनाके चार विभाग होते थे, जिन्हें पैदल, रथवाले, घुड़सवार और हाथी सवार कहते थे। तोपखाना आजकी तरह अलग न था, किन्तु इन्हीं चारोंके साथ आवश्यकतानुसार जुटता था। उनका रथ बहुत व्यापक अर्थमें बोला जाता था। इसीलिये कहा जाता है कि राम-रावणके युद्धमें रामके पास रथ न होनेके कारण देवताओंने भेजा था। वह रथ तो कोई हवाई जहाज जैसी ही चीज होगी। यह भी मिलता है कि वैसे ही रथसे राम जंगलसे अयोध्या वापस आये थे। इसीलिये आजका हवाई जहाज भी उसीमें आ जाता है। समुद्री जहाजोंकी लड़ाई तब तो थी नहीं। फिर भी वे तो रथके भीतर ही आ जाते हैं। अन्तर यही है कि वह रथ पानीमें चलनेवाला

होता है। पनडुब्बी जहाज पानीके भीतर ही चलते हैं। इसीलिये आज भी पैदल (Infantry), घुडसवार (Cavalry), तोपखाना (Artillery) जहाजी बेड़ा (Navy) और हवाई सेना (Airforce) इन पाँच विभागोंके बावजूद भी हवाई जहाजकी स्वतंत्र हस्ती नहीं है। वह चारोंका ही साथी जरूरतके अनुसार बन जाता है, जैसे पहले तोपखानेकी बात थी। इससे यह बात निकलती है कि युद्धके लिये सेनाके साधारणतः चार विभाग जरूरी होते हैं।

इसी दृष्टिसे प्राचीनोंने जीवन संघर्षको ठीक-ठीक चलाने और मानव समाजको उसमें विजयी बनानेके लिये उसके भी चार विभाग किये थे—समाजको चार हिस्सोंमें बाँटा था, जिन्हें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र कहते थे और अब भी कहते हैं। उनमें अध्यात्मवाद, पुनर्जन्म और परलोकका भी सिद्धान्त स्वीकार किया था इसीलिये वर्णोंकी ही कार्योंकी पुष्टि एवं सहायताके लिये चार आश्रम भी बनाये गये थे। ये आश्रम विद्यार्जन, तप, समाधि आदिके जरिये चारों वर्णोंके लौकिक-पारलौकिक हित साधनमें ही मदद करते थे। गृहस्थ आश्रम तो साफ ही है। मगर ब्रह्मचर्यका काम था सभी विद्याये पढ़ना तथा वानप्रस्थका था तप और सदी-गर्मीको सहन करके समाधिके लिये अपनेको तैयार करना। सन्यासीका काम था ध्यान और समाधिके द्वारा आत्मज्ञानको पूर्ण बनाना। यही लोग गृहस्थों और दूसरोंको भी ज्ञानोपदेशके द्वारा कर्मयोगी बनाते थे।

वर्णोंकी हालत यह थी कि ब्राह्मणका काम था सभी प्रकारके ज्ञानोंको पूरा-पूरा हासिल करना। यहाँ तक कि गृहस्थ लोग ही ज्येष्ठ आश्रमी माने जाते थे। ब्राह्मणका ज्ञान पूर्ण होने पर वही सबमें—शेष क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र तीनोंमें—उसका पूरा प्रसार करते थे। इसीलिये सभी वर्णोंके गृहस्थ ज्ञान दाता माने जाते थे। अम्बरीषने क्षत्रिय होके भी दुर्वासा

जैसे ब्राह्मण ऋषिको ज्ञान दिया था। जनककी भी यही बात थी। उपनिषदों में प्रतर्दन आदि राजाओंके बारेमें तो यहाँ तक लिखा है कि पञ्चाग्नि विद्या जैसी चीजें वही जानते वे आरुणि जैसे प्रगाढ़ विद्वान् ब्राह्मणोंको भी मालूम न थी। इसी प्रकार तुलाधार वणिक और जाजलि ब्राह्मणका सम्वाद महाभारतके शान्तिपर्वमें आता है जिसमें ब्राह्मणको वनियोंने ज्ञानोपदेश किया है। शूद्रको बात तो इतनी बड़ी है कि साक्षात् धर्म व्याधको ही कथा महाभारतमें है जहाँ सन्यासी तक ज्ञान सीखने जाते थे। इसीलिये मनुने तीसरे अध्यायमें कहा है कि “गृहस्थ ही तो शेष तीन आश्रमवालोंको अन्न और ज्ञान देकर कायम रखता है। इसलिये वही चारोंमें बड़ा आश्रम है”—“यस्मात्रयोऽप्याश्रमिणो ज्ञानेनान्तेन चान्वहम्। गृहस्थेनैव धार्यन्ते तस्माज्ज्येष्ठाश्रमोगृही” फिर भी ब्राह्मणोंका ही प्रधान काम रखा गया था विद्या देना और ज्ञानका प्रचार करना।

असलमें जब तक एक दल समाजमें ऐसा न हो जिसका काम ही हो अन्वेषण, जाँच-पड़ताल, प्रयोग और सोचना-विचारना तब तक ज्ञानका विकास असंभव है। खासकर उस जमानेमें जब आजकी तरह ज्ञानके साधनोंका विकास हो पाया न था और न ऐसे यंत्र ही बन पाये थे जो आज पाये जाते हैं। यातायातके साधन भी ऐसे न थे कि दुर्गमसे भी दुर्गम स्थानोंमें जाया जा सके। उस दशामें सभी प्रकारकी शोध और अन्वेषण वगैरहकी प्रगतिके लिये यह जरूरी था कि समाजका एक भाग हर तरहसे निश्चिन्त करके इसी कामके लिये छोड़ दिया जाय। उपनिषदों और दूसरे ग्रंथोंमें जो ऋषियों एवं विद्वानोंकी गोष्ठियों तथा सभाओंके बार-बार वर्णन पाये जाते हैं वह उन्हीं ब्राह्मणोंकी वैसीही कान्फेसे थी जैसी आजकल दर्शन, विज्ञान आदिकी कान्फेसे हुआ करती है। अपने-अपने अनुभवोंको वहाँ प्रकट करके मिलान की जाती थी और कोई न कोई निष्कर्ष निकाला जाता था।

इसी प्रकार शासन और व्यवस्थाके लिये भी समाजका एक विभाग अलग कर दिया गया था जिसे क्षत्रिय नाम दिया गया। इसमें भी वही बात है जो ब्राह्मणके सिलसिलेमें कही गई है। शासनका काम बड़ा ही पेचीदा है। अमन एव शान्ति बराबर बनाये रखना ताकि समाज ठीक-ठीक प्रगति कर सके, मामूली काम नहीं है। युद्ध विद्याको व्यावहारिक रूप देना और उसे पूर्णताको पहुँचाना असम्भव सी चीज है। सभी दिमागों कामोंके बीचमें ब्राह्मणोंके लिये गैरमुमकिन था कि युद्ध विद्याको अमली रूपमें शिखर पर पहुँचा दे। द्रोण या कृपकी तरह कोई-कोई ऐसा करें भी तो सभी ब्राह्मणोंके लिये यह असम्भव बात थी। और जब तक सामूहिक रूपसे लाखों लोग यह काम नहीं करे शत्रुओंसे सफलतापूर्वक लोहा लेना असम्भव था। द्रोण वगैरह इस काममें पड़े तो दूसरी विद्याओंकी उतनी जानकारी उन्हें भी नहीं रही। इसीलिये क्षत्रिय नामका एक जुदा वर्ण शासन और युद्धके विज्ञानमें पारगट होनेके ही लिये बनाया गया।

मगर जब तक खेती-बारी और रोजगार-व्यापार अच्छी तरहसे न हो न तो ब्राह्मणका ही काम चल सकता है और न क्षत्रियका ही। जैसे फौजके कमिसरियट विभागके वगैर सभी सेना अन्न, वस्त्रादि जरूरी चीजोंके बिना ही खत्म हो जाय। ठीक वही बात वर्णोंके बारेमें भी समझना चाहिये। इसीलिये तो वैश्य नामक तीसरा वर्ण बनाया गया जो खेती-बारीके द्वारा अन्न, दूध, घी आदि उपजाये और व्यापारके जरिये वस्त्रादि दूसरी जरूरी चीजें मुहय्या करे। अधिकांश व्यापार तो पहले जमीनसे उत्पन्न चीजोंका ही होता था। आजके कारखाने तो पहले थे नहीं। इसीलिये वैश्यका ही काम खेती और व्यापार दोनों ही रखा गया। फौज आदिके लिये सामूहिक रूपसे भी अन्न-वस्त्र और अस्त्र-शस्त्रादि वही जमा कर सकता था। इसीलिये व्यापार भी उसीके हाथमें था।

अब समाजोपयोगी एक ही तरहका काम बच जाता है जिसे कारीगरी कहते हैं। इसमें दिमाग और शरीर दोनोंके ही पूरे-पूरे सहयोगका सवाल आता है। पहलेके तीनों वर्ण यह कर न सकते थे। उनके काम ऐसे हो गये कि दूसरी बातमें पड़ने पर उनसे वह काम भी पूरे न हो पाते। एक बात यह भी है कि कारीगरीमें हजारों बातें हैं। अस्त्र-शस्त्र बनाना, कपड़ा बनाना, यत्रादि बनाना वगैरह। फिर इनमें भी कितने ही विभाग हो जाते हैं। इसीलिये इन सबके लिये एक दल ऐसा ही चाहिये जो बाँटके एक-एक काम ले ले और उसे न सिर्फ पूरा करे, किन्तु उसमें पूर्ण प्रगति करे, नये-नये आविष्कार करे। इसीके साथ मीके व मीके ब्राह्मण-णादि तीनों वर्णोंके भी काम कर सके। जरूरत आने पर ब्राह्मणका काम करे और आवश्यकता होने पर क्षत्रिय या वैश्य का। सारांश यह कि उक्त तीनों वर्णोंके लिये सरक्षित शक्ति (Reserve force) का काम दे। इसीलिये चौथा वर्ण बना जिसे शूद्र कहते हैं और उसमें भी लुहार, बढ़ई आदि सैकड़ों छोटे-छोटे विभाग हो गये। हमने सभी पुरानों पोथियोंको देखा है। उनमें सभी तरहके दस्तकारों और कारीगरोंको शूद्र ही कहा है।

शूद्र सभी वर्णोंकी कमीको भी पूरा (Supplement) करता था यह बात भी माननी ही होगी। इसीलिये तो ऐसे अनेक आख्यान पुराने ग्रंथोंमें मिलते हैं जिनसे पता चलता है कि ब्राह्मण और क्षत्रियको भी कभी-कभी शूद्र कह देते थे। छान्दोग्य-उपनिषद्के चौथे अध्यायके पहले दो ब्राह्मणोंमें जानश्रुति राजा और रैक्व ऋषिका आख्यान आया है और चौथे में सत्यकाम जावाल ऋषिका। रैक्वने जानश्रुतिको दो बार शूद्र कहा है—“तमुह पर प्रत्युवाचाह हारेत्वा शूद्र तवैव सहगोभिरस्तु” (४।२।३) तथा “तस्याह मुखमुपोद्गृह्णन्नु वाचाजहारेमा शूद्रानेनैव मुखेन्त लापयिष्यथा.” (४।२।४)। रैक्वने दोनों जगह जानश्रुति राजाको

शूद्र कहके पुकारा है । सत्यकामकी बात ऐसी है कि जब अपनी माता जावालासे आज्ञा लेने लगे कि मैं कही ब्रह्मचारी बनके पढ़ूँ लिखूँगा तो उनने पूछा कि मेरा गोत्र तो बता दे, ताकि पूछने पर कह सकूँगा । इस पर माताने कहा कि मैं भी नहीं जानती । मैं तो नौजवानीमें इधर-उधर भटकती थी । उसी बीच तेरा जन्म हुआ और मेरा नाम जावाला होनेसे तेरा नाम सत्यकाम जावाल रखा गया । पीछे जब सत्यकाम हारिद्रुमत गौतमके पास गये और उनके पूछने पर अपने गोत्रके बारेमें सारा हाल कह सुनाया तो गौतमने कहा कि तुम जरूर ब्राह्मण हो । क्योंकि जो ब्राह्मण न हो वह ऐसी साफ बात बोल नहीं सकता—“नैतद ब्राह्मणो विवक्तुमर्हति” (४।४।५) । जिसके बापका ठिकाना हो उसे तो वर्ण-सकर और ज्यादासे ज्यादा शूद्र ही कहते हैं । मगर उनने ब्राह्मण मान लिया । और कारण भी कितना सुन्दर है कि उसने अपना कच्चा चिट्ठा जो कह दिया । ऐसा तो शूद्र या दूसरे वर्णवाले भी कर सकते हैं । करते हैं । इसीसे मानना पड़ता है कि शूद्र सभी वर्णोंका रिजर्व भी माना जाता था ।

इस प्रकार समाजके कार्य-संचालनके लिये और उसकी पूर्ण प्रगतिके खयालसे भी समाजको चार दलोंमें बाँटा गया । ऐसा करनेमें, जैसा कि गीताने कहा है (४।१३, १८।४१-४४), आदमियोंकी स्वाभाविक प्रवृत्तियों और सत्त्वादि गुणोंका भी शुरू-शुरूमें खयाल किया गया । नहीं तो योही कैसे किसीको ब्राह्मण बना देते तो किसीको शूद्र ? यही काम करनेमें उनके शरीरोंके रंग (वर्ण)से भी मदद ली गई । तीनों गुणोंके रंगोंकी कल्पना तो उन लोगोंने की थी ही । इसीलिये आदमियोंके शरीरोंके रंगों या वर्णोंको देखनेके बाद उनके गुणों और तदनुसार स्वभावोंका निश्चय करके ही उन्हें काम बाँटे गये । फिर वे अलग-अलग कर दिये गये । यदि स्वभाव एव रुचिके अनुसार काम न दिया जाता तो सब गुड़

गोवर जो हो जाता । कोई भी वर्ण अपना काम ठीक-ठीक पूरा न कर पाता । इसी वर्ण या रंगका खयाल करके ही चारोंको वर्ण कहा । वर्ण विभाग शब्दका भी यही मतलब है । इसीलिये महाभारतके शान्तिपर्व-के मोक्ष धर्मके १८८वे अध्यायमें भृगुका वचन इस प्रकार लिखा गया है, “न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्ममिदं जगत् । ब्रह्मणा पूर्वं सृष्टं हि कर्मभिर्वर्णता गतम् ॥१०॥ कामभोग प्रियास्तीक्ष्णा क्रोधना प्रियसाहसा । त्यक्तस्वधर्मा रक्तागास्ते द्विजा क्षत्रता गता ॥११॥ गोभ्यो वृत्ति समास्थाय पीता कृष्युपजीविन । स्वधर्मान्नानुतिष्ठन्ति ते द्विजा वैश्यता गता ॥१२॥ हिंसानृतप्रिया लुब्धा सर्वकर्मोपजीविन । कृष्णा शौचपरिभ्रष्टास्ते द्विजाः शूद्रता गता ॥१३॥ इत्येनैः कर्मभिर्व्यस्ता द्विजा वर्णान्तर गता । धर्मो-यज्ञक्रियातेषां नित्यं न प्रतिषिध्यते” ॥१४॥ इन श्लोकोका आशय यह है—“शुरू-शुरूमें तो वर्णोंका विभेद था ही नहीं; ससारमें सभी ब्राह्मण ही थे । क्योंकि ब्रह्माने ही तो सबको पैदा किया था । मगर पीछे विभिन्न कामोंके करते अनेक वर्ण हो गये । जिन ब्राह्मणों (ब्रह्माके पुत्रों)को पदार्थोंके भोगमें ज्यादा प्रेम था, जो रूखे स्वभावके और क्रोधी थे और जो बहादुरीकी ओर बहुत ज्यादा भुक्ते थे ऐसे रक्त वर्णवाले ब्राह्मण ही अपना कर्त्तव्य छोड़ देनेके कारण क्षत्रिय हो गये । जो पीले शरीरवाले गौ आदि पशुओंको पालते और खेतीसे जीविका करने लगे थे, साथ ही जो अपना (ब्राह्मणका) धर्म करते न थे वही वैश्य हुए । जो हिंसा और असत्यकी ओर अधिक भुक्ते थे, लोभी थे, काले वर्णके थे, सफाईसे नहीं रहते थे और सभी काम करते थे वही ब्राह्मण शूद्र हो गये । इस प्रकार अलग-अलग कर्मोंके चलते एक ब्राह्मण समाज ही अनेक वर्णोंमें बँट गया । इसीलिये तो सबोंके पहचान स्वरूप यज्ञकी क्रिया सभीके लिये जरूरी बताई गई है । किसीके लिये उस यज्ञकी मनाही नहीं है ।”

इन श्लोकोसे कई बातें साफ होती हैं । एक तो यह कि एक समय

ऐसा भी था जब वर्ण विभाग विलकुल थाई नहीं। सभी एक ही थे। पीछे वर्णोंका विभाग बना। दूसरी चीज यह कि पहले सभी ब्राह्मण ही थे। क्योंकि सभी ब्रह्माके पुत्र थे। ब्रह्मन् शब्दसे ब्रह्मा बनता है और ब्राह्मण भी। ब्राह्मणका अर्थ ही ब्रह्माका पुत्र। द्विज तो उन्हें इसीलिये कहते हैं कि उनके दो जन्म (द्वि+ज) होते हैं। एक माता-पितावाला और दूसरा गायत्री सस्कारवाला। तीसरी बात यह कि ये जो वर्ण-भेद हुए वह स्वभाव तथा क्रिया (काम)की विभिन्नता एवं शरीरके रंग (वर्ण)-की विभिन्नतासे ही। इस तरह जो अनेक वर्ण बने उन्हें अपनी असली हालत (ब्राह्मणता)से पतन माना गया यह चौथी बात है। इससे पता लगता है कि एक समय ऐसा जरूर था जब किसी भी प्रकारके विभागकी जरूरत न थी। इसे ही प्रारम्भिक साम्यवादी अवस्था (Primitive communism) कहते हैं। पाँचवी बात यह है कि शूद्रोंके बारेमें लिखा है कि वे सभी काम करने लगे "सर्वकर्मोपजीविन"। इससे दो बातें सिद्ध हो जाती हैं, एक तो यह कि शूद्र सभी वर्णोंके रिजर्वका काम करते थे। दूसरी यह कि उन्हें कला-कौशल और दस्तकारी वगैर के हजारों काम करने पड़ते थे। छठी बात यह कि सबको जो यज्ञ करनेकी छुट्टी है और इसकी रोक न होके करने पर ही जोर दिया गया है उससे पता लगता है कि फिर उसी ओर इन्हें जाना है जहाँसे आये थे। इन्हें यह यज्ञ याद दिलाता है कि पुनरपि उसी साम्यवादी अवस्थाको प्राप्त करना है। यज्ञका अर्थ है भी बहुत व्यापक, जैसा कि पहले ही भाग में लिखा जा चुका है। इन श्लोकोंने सभी वर्णोंके स्वभावोंका अच्छा चित्र खींचा है।

यही पर एक बात और जाननेकी है जिसका ताल्लुक वर्णसंकरसे है। जब एक बार वर्णोंका विभाग हो गया तो इस बातकी पूरी व्यवस्था कर दी गई कि फिर खिचड़ी होने न पाये—फिर ऐसा न हो कि वर्णोंकी खिल्लत मिल्लत हो जाय। चाहे इस बात पर कितने ही आक्षेप किये जाय—

और दुनियामे निर्दोष तो कुछ भी नहीं है—लेकिन ऐसा करनेमे उनका एक खास मतलब था। वे यह मानते थे और आजके अन्वेषण तथा विज्ञानसे भी यह बात सिद्ध हो चुकी है कि जो काम पुस्तक दर पुस्तकसे होता रह जाय वह एक प्रकारका स्वभाव बन जाता है। फलतः पीछे चलके जो लोग उस वशमे पैदा होते हैं वह उस काममे क्रमशः ज्यादा से ज्यादा विशेषज्ञ होते जाते हैं। बढ़ईका पेशा जिन वशोमे होता हो उनके बच्चे स्वभावतः उस काममे कुशल होते हैं। वे उसके सबन्धमें नये-नये आविष्कार आसानीसे कर लेते हैं। कर सकते हैं। यही बात दूसरे पेशो, दूसरे कामोकी भी है।

यही कारण है कि वर्णोंके लिये जो व्यवस्था बनी उसमे विवाह-शादी और खान-पानकी बड़ी सख्ती रखी गई। असल चीज है रक्तकी शुद्धि जिसका मतलब यही है कि यदि उसी पेशे या कामके माँ-बाप होंगे और उनमें जरा भी गड़बड़ी न होगी, जैसीकि पशु-पक्षियोमे पाई जाती है कि एक ही ढंगके पशु-पक्षियोके जोड़े लगते हैं, तो उनसे जो बच्चा होगा उसका सस्कार उस पेशेके बारेमे और भी तेज होगा। वह उस काम मे साधारणतः और भी कुशल होगा—कमसे कम उसकी कुशलताका सामान तैयार तो होगा ही। विभिन्न वर्णोंकी परस्पर विवाह-शादी को सख्तीसे रोकनेका यही अभिप्राय था। जब कही उस रोकमे कुछ ढिलाई भी की तो उसे ठीक न कहके वासना युक्त शादी—कामतस्तु प्रवृत्ताना—कह दी। आखिर ब्राह्मण पिता और क्षत्रिया माता या विपरीत माता-पितासे जो सन्तान होगी वह किसका सस्कार रखेगी? दोनोके तो सस्कार दो ढंगके ठहरे जो मेल खाते नहीं। अब अगर परस्पर विरोध हो गया तो दोनो ही एक दूसरेको खत्म ही कर देगे। खान-पान वगैरहकी सख्ती भी इसी सस्कार की ही मजबूती और रक्षासे ताल्लुक रखती है और स्वास्थ्यसे भी। उस स्वास्थ्यका आखिरी असर भी सस्कारोकी ही मजबूतीपर पड़ता है।

जिम प्रकार चित्रमे तीन चीजें होती हैं । एक तो आधार भूत कागज, दीवार या कपड़ा वगैर । दूसरा उसी पर रंग भरना । तीसरा किसी ढाँचे (Frame) के भीतर लगाके रखना । इनमे फ्रेम या ढाँचा तो सिर्फ रक्षार्थ है । ताकि बाहरी हवा पानीसे रंग फीका न पड़े या धिन न जाये । आधारवाले कागज वगैरह भी जरूरी है । अगर वे ठीक न हों तो न रंग ठीक भरेगा और न चित्र ठीक उतरेगा । मगर रंग भरना यही असली चित्रकारी है, चित्र है । फिर भी आधार भी जरूरी है और किन्नी हद्द तक बाहरी चीजें आदिका ढाँचा या फ्रेम भी ।

यही बात वर्णोंकी भी समझिये । एक ही काम या पेशेवाले माँ-बापका होना आधार स्वरूप कागज या दीवारकी तरह है । आविर छायाचित्र या फोटो सभी शीशों पर नहीं उतरता । उनके लिये खास ढगकी शीशेवाली पटरी (Plate) चाहिये । सस्कारकी बात भी कुछ उसीमे मिलती-जुलती है । उसके बाद जो सतान हो उसे उचित शिक्षा आदि देना यही रंग भरना है और यही असल चीज है, असल चित्र है । खान-पान आदिका समय और विवाह शार्दाकी सरनी तीसरी चीज है जो ढाँचे या फ्रेमका काम देती है । इसीलिये प्राचीन स्मृतिकारोंने लिखा है कि “तप श्रुत च योनिश्च एतद् ब्राह्मण कारणम् । तप श्रुताभ्या मोर्हीनो जाति ब्राह्मण एव न ” (पातजल महाभाष्य ५।१।११५) “सयम, नदाचार आदि तप, विद्या और ब्राह्मणी ब्राह्मणने जन्म ये तीनों मिलके ब्राह्मण बनाते या पक्की ब्राह्मणता लाते हैं । इसीलिये जिनमें तप और विद्या न हो वह नाममात्रके—कहनेके ही लिये—ब्राह्मण है ।” यही बात क्षत्रियादिके सवधमे भी है । महानाष्यके शुरुमे ही पतञ्जलिने जो कहा है कि ब्राह्मणवा तो बिना किन्नी कारण या प्रयोजनके ही वेद-वेदाङ्गको पढ़ना और जानना कर्त्तव्य है—“ब्राह्मणेन हि अकारणो धर्मः । पङ्गोवेदोऽध्येनो ज्ञेयश्च” उनका भी यही मतलब है । बिना ऐसा किये वह ब्राह्मण होई नहीं सकता ।

इससे वर्णोंके निर्माणकी बुनियादी बातका पता चल गया और मालूम हो गया कि उनकी क्या जरूरत थी। आज तो ऐसा पतन हो गया है कि सारी चीजे धोखेकी टट्टी और मौखसी बन गई हैं। ब्राह्मणादि बननेका दावा तो अन्ध परम्पराकी चीज हो गई है। वर्णोंमें छोटे-बड़ेपनका भूत ऐसा घुस गया है और नीच-ऊँचकी बात हमारे दिमागमें इस कदर घर कर गई है कि कुछ कहा नहीं जाता। ये निराधार बातें कहाँसे कैसे घुस गई यह कहना मुश्किल है। मगर पतनके साथ ऐसा होता ही है यह निर्विवाद है। पहले तो विश्वामित्रादिके सम्बन्धमें इस नियमका अपवाद भी होता था। मगर अब तो नियम का मूल मिट्टीमें मिलाकर जब सारी बातें अन्धपरम्परा एवं मूर्खताके ही आधार पर बनी हैं तो वह अपवाद भी जाता रहा। जैसा कि पहले कहा जा चुका है और अभी-अभी कहा है, वर्ण विभागके भीतर नीच-ऊँच या छोटे-बड़ेकी तो बात कभी आई ही नहीं। यह तो दिल-दिमागकी बनावटके अनुसार स्वाभाविक प्रवृत्ति देखके ही सामाजिक कामोका बँटवारा मात्र था, जिससे समाजकी रक्षा और प्रगति निराबाध रूपसे उस जमानेमें हो सके जब आज जैसी परिस्थिति न थी।

यही कारण है कि वर्णसंकरको उस समय बहुत बुरा मानते थे। क्योंकि किसी पेशे या वर्णकी माँ और किसीके बापके संयोगसे जो सन्तान होगी वह साधारणतः समाजकी प्रगतिमें सहायक हो सकती नहीं। अपवाद स्वरूप कुछ लोगोमें भले ही कुछ खास बातें हो जायँ। मगर हमें यह नहीं भूलना चाहिये कि यह व्यवस्था लक्ष-लक्ष लोगोके लिये आम तौरसे थी और यह बात दूसरे ढंगसे हो सकती न थी। सभी लोगोके लिए खास ढंगकी व्यवस्थाका प्रवन्ध होना असंभव था। क्योंकि विभिन्न वर्गोंकी जोड़ी (Cross breeding) बड़ी ही कठिन चीज है यदि सफलता लानी हो। इसीलिये आम तौरसे उसे चला नहीं सकते। मगर जब सभी क्षत्रिय मर्द मर जायें तो आखिर होगा क्या? वर्णसंकर तो होगा ही या ज्यादासे

ज्यादा गये गुजरोसे सन्तानें होगी जो वर्णसकरसे भी बुरी चीज होगी । यही कारण है कि अगले श्लोकमें इस वर्णसकर का नतीजा बताया है कि कुलके नाशक और समस्त कुल—दोनों ही—नरकमें जाते हैं । इसका सीधा मतलब यही है कि सभीका पतन हो जाता है । नरक तो पतन, नीचे गिरने अवनति या फजीती और कष्टकी दशाको ही कहते हैं और यही बात वर्णसकरके करने होती है । जब सारा समाज ही पतित हो जायगा, नीचे जा गिरेगा तो अकेला आदमी, जिसने कुल क्षयके द्वारा यह दशा ला दी, कहाँ जायगा, कैसे रहेगा ? उसे भी तो आखिर पतितो एव गिरे हुआके साथ ही रहना और व्यवहार करना होगा । समाजमें अकेला तो कोई कुछ कर नहीं सकता । यह तो लम्बी शृंखला है जिसकी एक एक लड़ी हरेक व्यक्ति है । नतीजा यह होगा कि उन्नतिके सभी मार्गोंके अवरुद्ध होनेसे वह भी नीचे जा गिरेगा । पुरानी कहानी है कि किसी राजाका बच्चा दिनरात किरातोंमें रहनेसे पूरा किरात ही बन गया था ।

यही वजह है कि आगे जातिधर्म और कुलधर्मोंका नाश लिखा है । वह रहने कैसे पायेंगे । उनकी तो बुनियाद ही जाती रही । एक तो उनके जाननेवाले ही नहीं रहे । और अगर कोई किसी प्रकार बचे भी तो जब समाजका समाज पथभ्रष्ट हो गया, तो वह भी उसी गढ़में लाचार गिरेगा ही । ऐसी हालतमें कला, कौशल, कारीगरी, हुनर, हिकमतका पता कहाँ होगा ? इन चीजोंकी विशेषज्ञता कैसे रह सकेगी और कहाँ ?

जो पुरानी पोथियोंमें पिंडदान और तर्पणकी बात कही गई है और जिसका उल्लेख आगे गीतामें भी इसी सिलसिलेमें आया है कि वह भी चीजें चौपट हो जायँगी वह भी ठीक ही है । ये चीजें तो व्यष्टिका समष्टिके साथ—व्यक्तिका समाजके साथ—होनेवाली एकताकी सूचक हैं । इसीलिये साँप, बिच्छू, अनाथ, अनजानमें मरे आदिका भी तर्पण-श्राद्ध करते हैं । मंत्रोंमें ऐसा ही लिखा है । इस तरह भूत, भविष्य, वर्तमान

सभीके साथ हम अपनी तन्मयता और एकताका अनुभव करते हैं, अभ्यास करते हैं। यही है गीताधर्म जैसा कि कह चुके हैं। मगर जब अवनतिके गर्तमे जा गिरेगे तो यह बात कैसे होगी। फलतः समाज विशृंखलित होके नीचे गिरेगा। फिर तो ऊपरवाले लोग या पितर भी गिरेंगे ही। वे अलग कैसे रहेंगे ? देव-पितर हमसे जुदा तो है नहीं।

८. “ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव”

गीताके “ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव” (१३।४)में बहुतसे लोग ब्रह्मसूत्रका शारीरकसूत्र या वेदान्तदर्शनके सूत्र यही अर्थ करते हैं। क्योंकि ब्रह्मसूत्र शब्द एक प्रकारसे वेदान्तसूत्रोका नाम ही है। मगर शक करने अपने भाष्यमें ऐसा न करके ब्रह्मके प्रतिपादक वचन ही अर्थ किया है। क्योंकि वेदान्तसूत्र अर्थ करनेमें एक भारी दिक्कत है। ऐसा अर्थ करनेपर गीतासे पहले ही वेदान्तसूत्रोका अस्तित्व उपनिषदों और वेदोंकी ही तरह मानना पड़ जायगा। तभी तो इन सबोका उल्लेख गीतामें संभव है। किन्तु ऐसा मानने में अड़चन यह है कि ब्रह्मसूत्रोंमें ही कई जगह स्मृति शब्दसे साफ ही गीताका उल्लेख आया है। खासकर “अशोनानाव्यपदेशात्” (वेदा० २।३।४३)में जीवको परमात्माका अंश लिखके उसमें प्रमाण-स्वरूप गीताके “ममैवाशो जीवलोके” (१५।७)का उल्लेख “अपि च स्मर्यते” (२।३।४५) सूत्रमें स्मृति शब्दसे किया है। यहाँ दूसरी स्मृतिकी संभावना हुई नहीं, यह सभी मानते हैं। इसी प्रकार गीतामें “यत्र काले त्वनावृत्तिम्” (८।२३-२७)में जो उत्तरायण-दक्षिणायनका वर्णन है उसीका उल्लेख “योगिन प्रति च स्मर्यते” (४।२।२१)में आया है। क्योंकि गीतामें भी “आवृत्ति चैव योगिन” (८।२३) में यही ‘योगिन’ शब्द आया है। इस प्रकार जब गीताका स्पष्ट और असंदिग्ध उल्लेख ब्रह्म-सूत्रोंमें है, तो मानना पड़ेगा कि ब्रह्म-सूत्रोंसे पहले ही गीता थी। फिर गीतामें ब्रह्म-सूत्रोका उल्लेख कैसे संभव एवं युक्तियुक्त हो सकता है ? इसीलिये हमें ब्रह्म-सूत्रका वैसा अर्थ करना पड़ा है।

लेकिन कुछ लोग फिर भी इसे न मानके वेदान्तसूत्र ही अर्थ कर डालते हैं। वे इस दिक्कतका सामना करनेके लिये दो महाभारत और

इसीलिये दो गीताये मानते हैं । उनके मतसे पहले महाभारत न लिखा जाके भारत ही लिखा गया था । उसीमे गीता भी थी । उसीके बाद वेदान्तसूत्र बने और उनमे गीताको प्रमाणके रूपमे उद्धृत किया गया । इसके बाद समय पाके भारत तखड-पखड और छिन्न-भिन्न हो गया । इसीलिये व्यासने उसे फिरसे एकत्र किया और कुछ इधर-उधरसे उसमे जोडा-जाडा भी । इसीसे भारतका अब महाभारत हो गया । आखिर बडा होनेका कोई कारण भी तो चाहिये और जबतक उसमे कुछ और न जुटता तबतक वह भारत ही न कहा जाके महाभारत क्यों कहा जाता ? इस प्रकार तर्क-युक्तिके साथ वे महाभारतका पुनर्निर्माण मानते हैं । या यो कहिये कि भारतमे ही सशोधन और सबर्धन करके उसे महाभारत बनाते हैं । गीता भी उसीमे थी । इसलिये स्वभावतः उसमे भी जरा-मरा सशोधन हुआ और यह “ऋषिभिर्बहुधा” श्लोक उसी सशोधनके फलस्वरूप पीछेसे उसमे जुट गया । इस प्रकार यह महाभारत वेदान्त-सूत्रो के बाद ही तैयार होनेके कारण गीतामें वेदान्तसूत्रोका उल्लेख “ब्रह्मसूत्र” शब्दसे होनेमे कोई आपत्ति नहीं हो सकती है । यही है सक्षेपमें उनके तर्कों और युक्तियोका निचोड ।

अब प्रश्न यह होता है कि यदि महाभारतको भारतका सशोधित एव परिवर्द्धित रूप ही माने और बडा होनेसे ही उसका नाम भी युक्ति-युक्त मानें, तो सामवेदके ताड्य महाब्राह्मण और पाणिनीय सूत्रोके पातजल महाभाष्यके बारेमें क्या कहा जायगा ? यह तो सभी सस्कृतज्ञ जानते हैं कि सामवेदके ब्राह्मणभागको अन्य वेदोके ब्राह्मणभागोकी तरह केवल तैत्तिरीय ब्राह्मण, वाजसनेय ब्राह्मण आदि जैसा न कहके ताड्य महा-ब्राह्मण कहते हैं । इसी तरह व्याकरणके भाष्यको महाभाष्य ही कहते हैं । इतना बोलनेसे ही और भाष्योको न समझ केवल पातजल भाष्य ही समझा जाता है । तो क्या इसी दलीलसे यह भी माना जाय कि पहले

छोटामा नाड्य ब्राह्मण और छोटा पातजल भाष्य बना था, पीछे उन्हीं दोनोंका आकार बढ़ाया गया ? लेकिन यह तो कोरी कल्पना ही होगी न ? कहा जाता है कि आश्वलायन गृह्यसूत्र (३।४।४) में भारत और महा-भारत दोनों हीका उल्लेख है । इसीलिये इन दोकी कल्पना की गई है । मगर नाड्य या पातजल भाष्यके वारेमें तो ऐसा कोई आधार नहीं है । यह भी बात है कि भारत एवं महाभारत दो तो मिलते नहीं । महाभारत ही तो मिलता है । और जब उसीमें कुछ और जोड़ा गया है तो दो लिखने या कहनेके मानी क्या ? जबतक जुदे-जुदे पाये न जायें, दो कैसे कहे जा सकते हैं ? आखिर गृह्यसूत्रोंका समय उपनिषदों, ब्राह्मणों या वेदोंमें पुराना तो है नहीं । फलतः यदि उस समय भारत और महाभारत दोनों थे तो और ग्रंथोंकी तरह दोनोंका पता तो चाहिये आज भी । नहीं तो गीता भी दो क्यों न मानी और लिखी जाय, लिखी जाती ? सिर्फ एक सूत्र ग्रन्थमें एक शब्दको लिखा या छपा देयके इतनी लम्बी उड़ान उचित नहीं । लिखने और छपनेमें भूलमें एक ही नाम, एक ही शब्द दो बार लिख या छप जाते हैं । ऐसा प्रायः देखा जाता है । हाँ, यदि विभिन्न समयोंके लिखे और छपे दो-चार सूत्रग्रन्थोंमें ऐसी चीज मिलती, तो शायद कुछ कहा जा सकता था ।

यह भी तो जरा नोचें कि महात्मा और महेश्वर शब्द पहुँचे हुए बड़े लोगों या भगवानके लिये प्रयुक्त होते हैं । मगर इसका यह आशय नहीं होता कि नाम्ना महात्माओंके पहले आत्मा शब्दमें भी किमीको कहा जाता था, या भगवानको महेश्वर कहनेके पहले जरूर ही श्रीरोंको ईश्वर कहते थे । भगवानकी मत्ता तो सबसे पहले मानी जाती है । फिर उसमें पहले कैसे कोई हुआ ? “मायिन तुमहेश्वरम्” (४।१०) में श्वेताश्वतर उपनिषदने ब्रह्मको ही महेश्वर कहा है । मगर वहाँ ईश्वरका कोई मुकाबिला है नहीं । क्योंकि उगी उपनिषदमें और वेदोंमें भी महेश्वरको

ही ईश्वर भी कहा है। आत्मा नामसे न तो किसीको कभी बोलते ही और न यह विशेषण ही किसीमे लगाते हैं। स्वभावत ही महान् होनेसे ही महात्मा या महेश्वर कहनेकी परिपाटी पड गई है। इसी प्रकार ताड्य, पातजल भाष्य और महाभारतको भी स्वभावत बहुत बडे होनेके कारण ही महाब्राह्मण, महाभाष्य और महाभारत कहने लग गये। यहाँ बालकी खाल खीचनेकी जरूरत हुई नहीं। उसीमे उसे कही भारत और कही महाभारत लिखा है।

जरा यह भी तो सोचे कि भारतमे महज थोडा-बहुत जोड़नेसे ही तो महाभारत होता नहीं। इसके लिये तो जरूर ही बहुत ज्यादा जोड़-जाड़ करना होगा। जहाँ अपेक्षाकृत महत्ता दिखानी होती है तहाँ पहलेसे दूसरेमें बहुत ज्यादा अन्तरका होना अनिवार्य है। जाल और महाजाल इस बातके मोटे दृष्टान्त है, समुद्रमे डाले जानेवाले महाजालके भीतर जाने दूसरे कितने ही जाल आमानीसे समा सकते हैं, आ सकते हैं। अन्य मारक-बीमारियोंकी अपेक्षा हैजा या प्लेगको हजार गुना मारक और खतरनाक समझके ही इन्हे महामारी कहते हैं। ऐसी दशामे भारतकी अपेक्षा महाभारतमे बहुत ज्यादा—कई गुना—पदार्थ घुसानेसे ही उसे महाभारत कह सकते थे। फिर तो दोनोंकी पृथक् सत्ता अनिवार्य है। यह असंभव है कि महाभारतके रहते भारत सर्वथा लुप्त हो जाये। बराह-मिहिरके वृहज्जातकके रहते लघुजातक कही गायब नहीं हो गया और न मजूषाके रहते व्याकरणकी लघुमजूषा कही चली गई। बराहमिहिरकी वृहत्सहिताके मुकाबिलेमे उनकी कोई लघुसहिता या केवल सहिता नहीं मानी जाती। महान् तथा वृहत्का एक ही अर्थ है भी। सबसे बड़ी बात यह हो जायगी कि गीतामे भी तब बहुत ज्यादा परिवर्तन मानना होगा। यह नहीं हो सकता कि जो गीता भारतमे थी वही जरा-भरा परिवर्तनके साथ महाभारतमे आ गई।

परन्तु गीताके वारेमे ऐसा कह सकते नहीं । यह इतनी लोकप्रिय रही है कि इसमे एक शब्दका प्रक्षेप होना या मिलाना असंभव हो गया है । तेरहवें अध्यायमे एक श्लोक घुसेडनेकी कोशिश कभी किसीने की जरूर । लेकिन वह सफल न हो सका । वैदिक मन्त्रो, ब्राह्मणो या प्रधान उपनिषदोमे जैसे कोई प्रक्षेप होना संभव न हुआ, वही हालत गीताकी भी रही है । मालूम होता है, उन्हीकी तरह इसे भी लोग जवानपर ही रखते थे । इसकी भी 'श्रुति' जैसी ही दशा रही है । प्रत्युत इसमें तो और भी विशेषता है कि वेदो और उपनिषदोको प्रायः भूल जानेपर भी इसे लोग भूल न सके । आज भी वैसा ही मानते हैं, पढ़ते-लिखते हैं, कद्र करते हैं जैसा पहले करते थे । इसलिये यदि कभी किसी भी हालतमें इसमे एक भी शब्द या श्लोक जोड़ा जाता तो खामखा पकड़ा जाता, यह पक्की बात है । किन्तु "ऋषिभिर्वहुषा" श्लोकके वारेमे ऐसी धारणा किसीकी भी पाई नहीं जाती । यही कारण है कि सात या ज्यादा श्लोकोकी छोटी-छोटी गीताओके थोड़ा-बहुत प्रचार होनेपर भी, ऐसी गीता नहीं पाई जाती जिसमे यह "ऋषिभिर्वहुषा" या ऐसे ही कुछ श्लोक न हो । भारतको ही महाभारत माननेवाले भी तो नहीं बताते कि कितने श्लोक इसमे पीछे जुटे थे । इसलिये यह सिद्धान्त मान्य नहीं हो सकता ।

एक बात और । छान्दोग्यके सातवें अध्यायमे कई बार इतिहास, पुराण आदिका उल्लेख है । इसी प्रकार बृहदारण्यकके दूसरे अध्यायमें भी इतिहास, पुराण, सूत्र, व्याख्यान आदिका उल्लेख चौथे ब्राह्मणमे आया है । तो क्या इससे यह समझे कि सचमुच वेदान्तसूत्रोकी तरह इनसे पहले भी सूत्रग्रन्थ और आजके इतिहासो और पुराणोकी ही तरह पहले भी इतिहासपुराण थे ? क्या पहले भाष्य और व्याख्यान भी ऐसे ही थे यह माना जाय ? यह तो सभी मानते हैं कि पुराणोका समय बहुत इधरका है । सूत्रोका समय भी ब्राह्मण ग्रन्थोके बादका ही है । फिर यह कैसे

माना जाय कि इस प्रकार आमतौरसे सूत्रो और उनके व्याख्यानोका उल्लेख करने मात्रसे वे भी ब्राह्मणग्रन्थोसे पहले थे ? खूबी तो यह है कि जब एक ही तरहका उल्लेख कई उपनिषदोमे मिलता है तो मानना ही होगा कि वे सूत्र और व्याख्यान प्रसिद्ध होंगे और ज्यादा सख्यामे होंगे । इतिहास पुराण भी काफी होंगे । ऐसी दशामे इन शब्दोका रूढ़ अर्थ न मानके यौगिक ही माननेमे गुजर है । जैसा कि इस श्लोकमे हमने ब्रह्मसूत्र शब्दका अर्थ रूढ़ न करके यौगिक ही है किया है । दूसरा उपाय हुई नहीं । इसलिये हमने जो अर्थ इस श्लोकका लिखा है वह कोई यकायक नहीं कल्पना नहीं है । किन्तु ऐसी कल्पना पहले भी होती आई है । शक करने उसीका अनुसरण किया है । वेशक, यह विषय और भी अधिक विवेचन चाहता है । मगर वह यहाँके लिये नहीं है । किन्तु आगे होगा ।

लेकिन दो एक ऐसी बातें और भी यही कह देना जरूरी है जिनके बारेमें विशेष अन्वेषण एव जाँच-पड़तालकी जरूरत नहीं है । सबसे पहिली बात यह है । यह जानते हुए भी कि ब्रह्मसूत्रोने गीताको ही प्रमाण-स्वरूप उद्धृत किया है, गीताकारके लिये यह कब संभव था कि उन्ही ब्रह्मसूत्रोको प्रमाण के रूपमे स्वयं उद्धृत करते ? यह तो विलकुल ही अनहोनी बात है । व्यवहारमे तो यह बात कभी देखनेमे आती नहीं । चाहे कितनी ही महत्त्वपूर्ण और बड़ी पोथी क्यों न हो । मगर ज्योंही एक बार उसने किसी दूसरीको अपनी बातोंके समर्थनमे उद्धृत किया कि उसके सामने उसकी अपनी महत्ता वैसी नहीं रह जाती । फलत कोई भी समझदार आदमी इस दूसरीके समर्थनमे पहलीकी किसी बातको प्रमाण-स्वरूप पेश नहीं करता, पेश करनेकी हिम्मत नहीं करता । फिर गीता जैसे महान् ग्रंथमे ऐसी बातका होना कथमपि संभव होगा यह कौन माने ?

दूसरी बात भी इसीसे मिलती-जुलती ही है । जो लोग यह मानते हैं कि ज्ञानोत्तर कर्म करना गीताके मतसे अनिवार्य है, जिनके मतसे गीताकी

आवश्यकता ही इसीलिये हुई थी, यही यह भी मानने है कि उन समय "ज्ञानोत्तर कर्म करना श्रवण न करना, हर एककी दृष्टिपर अवलम्बित था, श्रद्धात् वैदिक गमना जाता था" (गीतारह० पृ० ५५४)। वे इनके सम्बन्धमें उन्हीं वेदान्तगुरु या ब्रह्म-सूत्र (३।४।१५) की प्रमाणों लिये उद्धृत भी करते हैं। ऐसी दशामें यह बात तो नमस्कृत्य आ जाती है कि ब्रह्म-सूत्र गीताको अपने समर्थनमें उद्धृत करे। लेकिन गीतामें उन्हीं ब्रह्म-सूत्रोंका हथाना कैसे दिया जा सकता है ? क्योंकि ज्योंही यह बात हुई कि गीता पठनशानाकी नजरमें उन सूत्रोंकी महत्ता आ जायगी। फलतः इस योग वेदान्तगुरुका उन गानोंपर भी स्वभावतः आकृष्ट होना ही जिनमें ज्ञानोत्तर कर्म करना जरूरी नहीं माना गया है। परिणाम क्या होगा ? यही न, कि गीतामें भी वही चीज माननेकी और उनकी प्रवृत्ति हो जायगी ? अतएव बड़ी मुनीयता और कठिनाईके बाद गीता-रहस्यमें जो यह निद्रा करनेकी सलाह की गई है कि ज्ञानोत्तर कर्म करते-करते ही करना गीतामें और गीतोपदेश है, उसकी जगमें ही इस प्रकार कुठाराघात हो जायगा। जिस बातकी पुष्टिके लिये यह चीज पेन की गई उसीको कमजोर करने लगेंगे। और खुद गीता अपने ही सिद्धान्तको दुबल करनेका रास्ता इन तरह ब्रह्मसूत्रका नाम लेकर माफ कर दे, यह श्रमभय है।

एक तरफ तो यह कहा जाता है कि महाभारतका तथा उन्हींके भँवर आ जानेवाला गीताका भी निर्माण "बुद्धके जन्मके बाद—परन्तु अवतारोंमें उनकी गणना होनेके पहले ही" हुआ होगा। इसीलिये विष्णुके अवतारोंमें बुद्धकी गणना महाभारतमें कही पाई नहीं जाती। गीतारहस्यमें यह भी माना गया है कि यद्यपि महाभारतके बुद्धके समय भागवतधर्मका उदय हो गया था। तथापि उनकी प्रधान पोथीके रूपमें इस गीताकी रचना तत्काल न होके प्रायः पाँचसी वर्ष बाद हुई होगी। क्योंकि किसी

भी सिद्धान्त या धर्मके प्रतिपादक ग्रंथ फौरन न बनके पीछे बनते हैं। इसीसे पाँचसौ साल इसके लिये मान लिया है। मगर ब्रह्मसूत्रो (२।२। १८-२६) का हवाला देके उनसे यह भी लिखा है कि “आत्मा या ब्रह्मसे कोई भी नित्य वस्तु जगत्के मूलमें नहीं है। जो कुछ देख पड़ता है वह क्षणिक या शून्य है”, अथवा “जो कुछ देख पड़ता है वह ज्ञान है, ज्ञानके अतिरिक्त जगत्में कुछ भी नहीं है, इस निरीश्वर तथा अनात्मवादी बौद्ध मतको ही क्षणिकवाद, शून्यवाद और विज्ञानवाद कहते हैं” (गीता २० ५८०)। भला ये दोनों बातें कैसे संभव होगी यदि ब्रह्मसूत्रोको गीताके पहले मान ले ? क्योंकि बुद्धधर्मके भीतर इन अनेक मतों और पथोंके खड़े होने और उनके ग्रन्थोंके बननेमें तो कई सौ साल लगे ही होंगे और बिना प्रामाणिक बातके केवल मौखिक बातोंका तो खडन ब्रह्मसूत्र जैसा ग्रंथ करता नहीं। इस तरह यदि बुद्धके बाद पाँचसौ साल भी इन बातोंके लिये मान ले तो ब्रह्मसूत्रोका समय सन् ईस्वीके आरम्भमें ही माना जायगा। फिर गीताने उन्हें कैसे उद्धृत किया या हवालेमें दिया ?

एक ही बात और। “सुमन्तु जैमिनि वैशंपायन पैल सूत्र भाष्य भारत महाभारत धर्माचार्या” (३।४।४) इसी आश्वलायन गृह्यसूत्रमें भारत और महाभारत देखके कल्पना की गई है कि दोनों दो हैं। इस सूत्रमें पहले जो सुमन्तु आदि नाम आये हैं उन्हींका सम्बन्ध भारत महाभारतसे जोड़ते हुए उनमें लिखा है कि “इससे, अब यह भी मालूम हो जाता है, कि ऋषितर्पणमें भारत महाभारत शब्दोंके पहले सुमन्तु आदि नाम क्यों रखे गये हैं” (गी० २० ५२४)। मगर हमें अफसोस है कि ऐसा लिखते समय यह बात उन्हें कैसे नहीं सूझी कि नाम तो चार ही ऋषियोंके आये हैं, मगर ग्रंथ हो जाते हैं सूत्र, भाष्य, भारत, महाभारत और धर्म ये पाँच ! हाँ, यदि यह मान ले कि भारत अलग न होके भूलसे महाभारतका ही ‘भारत महाभारत’ ऐसा लिखा गया है, तब ठीक हो सकता है। तभी चार

ऋषियोंके निये गमन चार प्रथ आ नकते है और उन्हींके आचार्य उन्हे मान नकते है । यह तो गीताग्रन्थके लेखक भी नहीं मानते कि सभीने पाँचों गन्ध बनाये है । यह असम्भव भी है । धर्म शब्द शेष ग्रन्थोंके माय होनेसे श्रवण ही मानन माना जाना भी चाहिये ।

इस प्रकार इन विस्मृत विवेचनने गुणवाद और अद्वैतवादके सभी पहलुओंपर मधोपमे ही उनका प्रकाश जल दिया है कि उनके नम्यन्वकी गीताकी सभी बातोंको समझनेमें आसानी हो जायगी । उनके मुतल्लिक गीताकी जो गान दृष्टि है—तत्त्वज्ञान एवं वास्तविक भक्तिमें जो गीताकी दृष्टिमें कोई अन्तर नहीं है, किन्तु दोनों ही एक ही है—इस बातसे निरूपणने इस चीजपर पूरा प्रकाश पड गया कि अद्वैतवाद और जगन्मिथ्यात्व-वादके विद्वानात्मक पहलुपर ही गीताका विशेष आग्रह क्यों है ।

६. “सर्व धर्मान्परित्यज्य”

अब हमे विशेष कुछ नहीं कहना है । फिर भी गीताके अठारहवें अध्यायके अन्तमें जो “सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेक शरणं ब्रज । अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः” (६६) श्लोक आया है उसके ही सम्बन्धमें कुछ लिखना हम जरूरी समझते हैं । इसका यह मतलब नहीं है कि अबतकके हमारे कथनने उसपर प्रकाश नहीं डाला है । उसकी चर्चा तो बार-बार आई है । यह भी नहीं कि हम कोई नई बात खास तौरसे यहाँ कहने जा रहे हैं । इस सम्बन्धमें इतना कहा जा चुका है कि नई बात मालूम पड़ती ही नहीं । यो तो गीता हीरा ठहरी । इसीलिये इसे जितना ही कसो, इसपर जितना ही विचार करो यह उतनी ही खरी निकलती है और इसकी चमक उतनी ही बढ़ती है । बात असल यह है कि एक तो अठारहवें अध्यायको ही गीताका उपसंहार-अध्याय माना जाता है । उसमें भी अन्तमें यह श्लोक आया है । इसलिये गीताके उपसंहारका भी उपसंहार इसे मानके लोगोंने अपने-अपने मत और सम्प्रदाय-के अनुसार इसके अर्थकी काफी खीच-तान की है । यदि यह कहे कि यह श्लोक एक प्रकारसे गीतार्थका कुक्षेत्र बना दिया गया है तो कोई अत्युक्ति न होगी । इसलिये हम यहाँ यही दिखाना चाहते हैं कि साम्प्रदायिकताके आग्रहमें गीताको उसके अत्यन्त महान् एव उच्च स्थानसे वेदोंके साथ घसीटके गहरे गड्ढेमें गिरानेकी कोशिश बड़ेसे बड़े विद्वान भी किस प्रकार करते हैं । इसी बातका यह एक नमूना है । इसीसे समूची गीतामें की गई खीच-तान और जबरदस्तीका पता लग जायगा । हमारा काम यह नहीं रहा है कि इतने लम्बे लेखमें किसीका भी खानतीरसे खडन-मटन करे । हम इसे अनुचित समझते हैं । इसके लिये तो स्वतंत्र रूपसे लिखने-

का हमारा विचार है। मगर अन्तमें थोडासा नमूना पेश किये बिना गायद यह प्रयाम अपूर्ण रह जायगा। इसीलिये यह यत्न है।

इस श्लोकका अक्षरार्थ तो यही है कि “मभी धर्मोको छोडके एक मेरी—भगवानकी—ही शरणमे जा। मैं तुम्हे सब पापोसे मुक्त कर दूँगा। सोच मत कर।” गीताको तो उपनिषदोका ही रूप या निचोड मानते हैं और उपनिषदोमे धर्म-अधर्मके सम्बन्धमे बहुत कुछ लिखा जा चुका है कि उन्हें कैसे, कब और क्यों छोडना चाहिये। “त्यज धर्ममधर्मं च” ये स्मृति वचन धर्म-अधर्म सभीके त्यागकी बात कहते हैं। कठोपनिषद के भी “अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्” (२।१४) तथा “नाविरतो दुश्चरितात्” (२।२३) मे धर्म-अधर्म सभीके छोडनेकी बात मिलती है। बृहदारण्यक (४।४।२२) से धर्मोका सन्यास आवश्यक सिद्ध होता है यह हमने पहले ही सिद्ध किया है। आत्मा और उसके ज्ञानको न सभी भ्रमेलो से बहुत दूरकी बात इन वचनोने कही है। इसके सिवाय गीतामे ही “सर्वभूतस्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थित” (६।३१), “एकत्वेन पृथक्त्वेन” (६।१५) आदि वचनोके द्वारा यही कहा गया है कि असली भजन या भक्ति यही है कि हम अपनेको परमात्माके साथ एक समझें और जगत्को भी अपना ही रूप मानें। यहाँ एक शब्दका अर्थ गीताने स्पष्ट कर दिया है। यह भी बात है कि यद्यपि गीताका धर्म कर्मसे जुदा नहीं है, वल्कि गीताने दोनोको एक ही माना है, तथापि सभी कर्मोका त्याग तो असंभव है। गीताने तो कही दिया है कि “यदि सभी कर्म छोड दें तो शरीरका रहना भी असंभव हो जाय”—“शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्धचेदकर्मण” (३।८)। इसीलिये इस श्लोकमे कर्मकी जगह धर्म शब्द दिया गया है, हालांकि इनसे पहलेके बीसियो श्लोकोमे केवल कर्म शब्द ही पाया जाता है, धर्म-शब्द लापता है। इसीलिये परिस्थितिवज धर्म शब्द नामान्य कर्मके अर्थमे न बोला जाकर कुछ मकुचित अर्थमे ही यहाँ आया हुआ माना जाना

उचित है। फलतः कुछ विस्तृत एवं व्यापक रूपमें शास्त्रीय विधि-विधानके अनुसार ही यहाँ धर्म शब्दका अर्थ लिया जाना उचित प्रतीत होता है। दूसरे अध्यायके “स्वधर्ममपि” (२।३१) में जिस अर्थमें यह प्रयुक्त हुआ है, या खुद अर्जुनने ही “धर्मसमूढचेता” (२।७), “कुलधर्मा सनातना” (१।४०) आदि वचनोंमें जिस सकुचित अर्थमें इसे कहा है यहाँ भी वही अर्थ या उसीसे मिलता-जुलता ही मान लेना ठीक है। छान्दोग्योपनिषद्में “एकमेवाद्वितीयम्” (६।२।१) में ब्रह्मको एक कहा भी है।

इसीलिये शक करने अपने गीताभाष्यमें धर्मशास्त्रीय बन्धनोंको छोड़के और उनमें लिखे धर्मों-अधर्मोंसे पल्ला छुड़ाके ‘अहं ब्रह्मास्मि’—‘मैं खुद ब्रह्म ही हूँ’ इसी अद्वैतज्ञाननिष्ठाके प्राप्त करनेका प्रतिपादन इस श्लोकमें माना है। हम तो पहले अच्छी तरह बता चुके हैं कि बिना शास्त्रीय-धर्मोंको छोड़े या उनका सन्यास किये ज्ञाननिष्ठा गैरमुमकिन है। उसी जगह इस श्लोकका भी उल्लेख हमने किया है। यह भी बताई चुके हैं कि अठारहवें अध्यायके शुरूमें जिस सन्यास और त्यागकी असलियत और हकीकत जाननेके लिये अर्जुनने सवाल किया है वह सन्यास इसी श्लोकमें स्पष्ट रूपसे बताया गया है। इससे पहले ४६वें श्लोकमें सिर्फ उसका उल्लेख आया है। उससे पहले तो त्यागकी ही बातको लेके बहुत कुछ कहा गया है। इसी श्लोकमें जो ‘परित्यज्य’ शब्द आया है और जिसका अर्थ है ‘परित्याग करके या छोड़के’, उससे ही साफ हो जाता है कि अद्वितीय या जीवसे अभिन्न ब्रह्मकी शरण जाने और उसका ज्ञान प्राप्त करनेके पहले धर्मोंको कतई छोड़ देना पड़ेगा। क्योंकि “समान कर्तृकयो पूर्व-काले क्त्वा” (३।४।२१) इस पाणिनीय सूत्रके अनुसार पहले किये गयेके मानीमें ही ‘क्त्वा’ और ‘ल्यप्’ प्रत्यय हुआ करते हैं। परित्यागमें त्यागके अलावे जो ‘परि’ शब्द है वह यही बतानेके लिये है कि धर्म-अधर्मके भ्रमेलेसे अपना पिंड कतई छुड़ा लेना होगा। विपरीत इसके अगर धर्मका अर्थ

धर्मोका फल लेते हैं तो उसका त्याग तो भगवानकी शरणमें जानेपर भी होता ही रहेगा। क्योंकि ऐसा अर्थ करनेवाले तो श्रवण, कीर्तन आदि नौ प्रकारकी भक्तिको ही असल चीज मानते हैं। उनके मतसे शरण जानेका अर्थ ही है यही नवधा—नौ प्रकारकी—भक्ति करना। अन्य धर्मोको भी करते रहना वे मानते ही हैं। ऐसी दशामे उनके फलोका त्याग तो बादमे भी होता ही रहेगा। फिर यह कहनेके क्या मानी कि सभी धर्मोंसे अपना पिंड पहले ही छुड़ा लो, अगर धर्मोका अर्थ है उनका फलमात्र ?

अब जरा दूसरोका अर्थ भी देखे। मध्वसम्प्रदायके आचार्य अपने इसी श्लोकके भाष्यमे लिखते हैं कि “यहाँ धर्मोके त्यागका अर्थ है उनके फलोका ही त्याग, न कि खुद धर्मोका ही। क्योंकि तब युद्ध करनेकी जो आज्ञा दी गई है वह कैसे ठीक होगी। इसके अलावे खुद गीताके १८वें अध्यायके ११वें श्लोकमें तो कही दिया है कि जो कर्मोंके फलोका त्याग करता है उसे ही त्यागी कहते हैं—“धर्मत्याग फलत्याग। कथमन्यथा युद्धविधि ? ‘यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयत’ इति चोक्तम्।”

रामानुज-सम्प्रदायके आचार्य स्वयं रामानुजके भाष्यमे भी कुछ इसी तरहकी बात लिखी गई है। वह कहते हैं कि “भुक्तिके साधनके रूपमें जितने भी काम कर्मयोग, ज्ञानयोग एवं भक्तियोगके नामसे प्रसिद्ध हैं वे सभी भगवानकी आराधना ही हैं। इसलिये प्रेमके साथ जिसे जो धर्म करनेको शास्त्रोंने कहा है उसे करते हुए ही पूर्व बताये तरीकेसे उनके फलो एवं कर्तृत्वके अभिमानको छोड़के केवल हमीको सबका कर्त्ता तथा आराध्यदेव मानो”—“कर्मयोग ज्ञानयोग भक्तियोगरूपान्सर्वान्धर्मान् परमनि श्रेयससाधनभूतान् मदाराधनत्वेनातिमात्रप्रीत्या यथाधिकार कुर्वाण एवोक्तरीत्या फलकर्मकर्तृत्वादिपरित्यागेन परित्यज्य मामेकमेव कर्त्तार-माराध्य प्राप्यमुपाय चानुसन्धत्स्व।” “एष एव सर्वधर्माणां शास्त्रीय

परित्यागः”—“यही—फलादिका त्याग ही—सब धर्मोंका शास्त्र रीतिके अनुसार त्याग माना जाता है, न कि स्वयं धर्मोंका त्याग ही।”

ये दो तो पुराने आचार्योंके अर्थ हुए। अब जरा हाल-सालके लोक-मान्य तिलकके हाथो लिखे गये गीतारहस्यमें माने गये अर्थको भी देखे। वह पहले यह लिखते हैं कि “यहाँ भगवान् श्रीकृष्ण अपने व्यक्त स्वरूपके विषयमें ही कह रहे हैं। इस कारण हमारा यह दृढ़ मत है कि यह उप-सहार भक्तिप्रधान ही है।” फिर कहते हैं कि “परन्तु इस स्थानपर गीताके प्रतिपाद्य धर्मके अनुरोधसे भगवानका यह निश्चयात्मक उपदेश है कि उक्त नाना धर्मोंके गडबडमें न पडकर मुझ अकेलेको भज, मैं तेरा उद्धार कर दूँगा, डर मत।” मगर आखिर में कहते हैं कि “मेरी दृढ़ भक्ति करके मत्परायण बुद्धिसे स्वधर्मानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म करते जानेपर इह लोक और पर लोक दोनों जगह तुम्हारा कल्याण होगा; डरो मत।” इसे पढ़नेसे तो एक अजीब भ्रमेला खडा हो जाता है। एक ओर सब धर्म करते रहनेकी बात और दूसरी ओर उन्हें छोड़नेकी बात ! लेकिन तिलकने कुछ खास धर्मोंको यहाँ गिनाके कहा है कि इन अहिंसा, दान, गुरुसेवा, सत्य, मातृपितृसेवा, यज्ञयाग और सन्यास आदि धर्मोंको, जो परमेश्वरकी प्राप्तिके साधन माने जाते हैं, छोड़के साकार भगवानकी ही भक्ति करो। इस श्लोकके धर्मसे उनका मतलब उन्हीं चन्द गिने-गिनाये धर्मोंसे ही है। उनने धर्म शब्दका अर्थ धर्मोंका फल करना मुना-सिव न समझ यह नवीन मार्ग स्वीकार किया है। कुछ नवीनता भी तो आखिर चाहिये ही।

हमने साम्प्रदायिक अर्थोंकी वानगी दिखा दी। यह ठीक है कि तिलकने अपने अर्थको साम्प्रदायिक नहीं माना है। बल्कि उनने शकर, रामानुज आदिके ही अर्थोंको साम्प्रदायिक कहके निन्दा की है। मगर साम्प्रदायिकताके कोई सींग-पूँछ तो होती नहीं। जो बात पहलेसे चली

आती हो उसीका समर्थन करना यही तो साम्प्रदायिकता है। तिलकने यही किया है भी। भक्तिमार्ग तो पुराना है। व्यक्त या साकार भगवान् की उपासना करना ही भक्तिमार्ग माना जाता है। तिलकने न सिर्फ इसी श्लोकमें, बल्कि गीतारहस्यमें सैकड़ों जगह इसी भक्तिमार्गपर जोर दिया है। वह तो गीताका विषय ही मानते हैं “तत्त्वज्ञानमूलक भक्ति प्रधानकर्मयोग।” उनमें भक्तिमार्गियोंके ज्ञानकर्म-समुच्चयके समर्थनमें भी बहुत ज्यादा जोर दिया है। यदि और नहीं तो गीतारहस्यके “भक्ति-मार्ग” तथा “सत्यास और कर्मयोग” इन दो प्रकरणोंको ही पढ़के और खासकर रहस्यके ३५८-३६५ पृष्ठोंको ही देखके कोई भी कह सकता है कि उसमें घोर साम्प्रदायिकता है। भक्तिमार्गकी आधुनिक वकालत तो ऐसी और कहीं मिलती ही नहीं। श्लोकोंके अर्थ करनेमें प्राचीन लोगोंकी अपेक्षा कुछ नई बात कह देनेसे ही साम्प्रदायिकतासे पिंड छूट नहीं सकता। हरेक सम्प्रदायके टीकाकारोंमें पाया जाता है कि वे लोग शब्दार्थमें कुछ न कुछ फर्क रखते ही हैं। वे प्रतिपादनकी नई शैली भी निकालते हैं। आखिर पुराने अर्थों एव तरीकोंमें जो दोष विरोधी लोग निकालते हैं उनका समाधान भी तो करना जरूरी होता है।

हाँ, तो इन अर्थोंपर विचार कर देखे कि ये कहाँतक युक्तिसंगत और सही हैं। सबसे पहले तिलककी बात ले। उनके अर्थमें दो बातें हैं। एक तो वे कृष्णके साकार या व्यक्त स्वरूपकी ही उपासना, पूजा या भक्तिका निरूपण इस श्लोकमें मानते हैं। दूसरे धर्मका अर्थ कुछ खास धर्ममात्र करके सन्तोष कर लेते हैं। अब जहाँतक व्यक्त कृष्णकी उपासनाकी बात है वह तो कुछ जँचती नहीं। चाहे और बातें कुछ हों या न हों, लेकिन क्या कृष्ण जैसे महान् पुरुषके लिये कभी भी उचित था कि अपने व्यक्त स्वरूपकी पूजा और उपासनाकी बात कहें? यह कितनी छोटी बात है। यह उनके दिमागमें आ भी कैसे सकती थी? वे ठहरे महान्

विभूति । फिर इतनीसी मामूली बातको भी क्या वे समझ न सके कि खुद अपनी पूजा—प्रशंसाकी बातें कितनी बुरी और निन्दनीय होती हैं ? वे इतने नीचे उतरनेकी बात सोच भी कैसे सकते थे ? उनकी ऐसी हिम्मत हो भी कैसे सकती थी ? यदि यह मान ले कि उनने अपने साकार स्वरूपकी उपासनाकी बात नहीं कहके भगवानके ही वैसे रूपकी भक्तिका उपदेश किया, तो फिर यह लिखनेका क्या अर्थ है कि “यहाँ भगवान श्रीकृष्ण अपने व्यक्त स्वरूपके विषयमें ही कह रहे हैं ?” इस वाक्यमें “श्रीकृष्ण अपने” इन शब्दोंकी क्या जरूरत थी ? इनसे तो कृष्णकी अपनी ही प्रशंसाका प्रतिपादन सिद्ध होता है ।

अच्छा, यदि यही मान ले कि भगवानके ही व्यक्तरूपकी उपासना है और कृष्ण अपनेको भगवान समझके ही ऐसा उपदेश करते हैं, इसी-लिये उन्हें अपनी व्यक्तिगत बड़ाईसे कोई भी मतलब नहीं है; तो दूसरी ही दिक्कत आ खड़ी हो जाती है । यदि गीतारहस्यमें लिखे इस श्लोकका शब्दार्थ पढ़े तो वहाँ लिखा है कि “सब धर्मोंको छोड़कर तू केवल मेरी ही शरणमें आ जा । मैं तुझे सब पापोंसे मुक्त करूँगा, डर मत ।” यहाँ जो “आ जा” लिखा गया है वह श्लोकके “ब्रज”का ही अर्थ है । मगर ‘ब्रज’का तो अर्थ होता है ‘जा’ । ब्रज धातु तो जानेके ही अर्थमें है, न कि आनेके अर्थमें । इसलिये जबतक श्लोकमें ‘आब्रज’ नहीं हो तबतक ‘आ जा’ अर्थ होगा कैसे ? यह तो उलटी बात होगी । हमने पहले भी यह लिखा है और बताया है कि उस दशामें इस श्लोकका क्या रूप बन जायगा । जबतक ‘आ जा’ या ‘आओ’ अर्थ नहीं करते तबतक अर्जुनके सामने खड़े कृष्णके व्यक्त स्वरूपकी शरण जानेकी बात इस श्लोकसे सिद्ध हो सकती ही नहीं । क्योंकि जब कृष्ण खुद सामने खड़े हैं तो अर्जुनसे अपने वारेमें ‘मेरी शरण आ जा’ यही कह सकते हैं । अगर ‘मेरी शरण जा’ कहे तब तो प्रत्यक्ष साकार रूपको छोड़के अपने किसी और या निराकार रूपसे

ही उनका मतलब होगा। जो चीज सामने नहीं हो, किन्तु परोक्षमें या दूर हो, उसीके सम्बन्धमें यह कहा जा सकता है कि उसकी शरणमें जाओ। परन्तु ऐसी चीज—कृष्णका ऐसा परोक्ष स्वरूप—तो केवल वही निर्गुण निराकार ब्रह्म ही हो सकता है और यही अर्थ शक करने किया भी है। तो फिर इसीलिये शकरपर तिलकके बहुत ज्यादा विगडने और उन्हें खरी-खोटी सुनानेका मौका ही कहाँ रह जाता है ?

दूसरी दिक्कत भी सुनिये। धर्म शब्दका इतना सकुचित अर्थ करनेके लिये कारण क्या है ? यदि इस प्रकार अर्थ किया जाने लगे तो क्या यह भद्दी खीच-तान न होगी ? जिस खीच-तानका आरोप तिलकने खुद शकरपर बार-बार लगाया है उसके शिकार तो वे इस प्रकार स्वयं हो जाते हैं। इतना ही नहीं। स्वयं गीतारहस्यके ४४० और ८४८ पृष्ठोंमें महाभारतके अश्वमेध पर्वके ४६ और शान्तिपर्वके ३५४ अध्यायोका हवाला देके जिन खास-खास धर्मोंको गिनाया है और जिनमें “क्षत्रियोका रणागणमें मरण”, “ब्राह्मणोका स्वाध्याय”, मातृ-पितृसेवा, राजधर्म, गार्हस्थ्य धर्म आदि सभीका समावेश है, उन्हींके त्यागनेकी बात इस श्लोकमें कही गई है ऐसी मान्यता तिलककी है। तो क्या इससे यह समझा जाय कि अर्जुनको युद्ध करनेसे भी उनने रोका है ? गृहस्थ धर्मसे भी उन्हे हटाया है ? माता-पिताकी सेवा और क्षत्रियके धर्म—राजधर्म—से भी उसे उनने रोका है और इन सबको भ्रष्ट कहा है ? यह तो अजीब बात होगी। युद्ध करनेका आदेश बार-बार देते हैं, यहाँतक कि उस श्लोकके पहलेतक उसीपर जोर दिया है, और “चातुर्वर्ण्यं मया सृष्ट” (४।१३) तथा “ब्राह्मणक्षत्रियविशा” (१८।४१-४४)में न सिर्फ वर्णोंके धर्मोंपर ही जोर दिया है, बल्कि उन्हें स्वाभाविक, ‘स्वभावज’ (natural) कहा है। तो क्या अन्तमें सब किये-करायेपर लीपा-पोती करते हैं ? और अगर स्वाभाविक धर्मोंके छोड़नेकी बातका कहना माना जाय तो

सिंहको अहिंसक होनेकी भी शिक्षा व्यावहारिक मानी जानी चाहिये । शकरके अर्थमे तो यह दिक्कत नहीं है । क्योंकि वह तो ज्ञानोत्पत्तिके ही लिये धर्मोंका त्याग कुछ समयके लिये जरूरी मानते हैं । वे ज्ञानके वादका त्याग सबके लिये जरूरी नहीं मानते । मगर जो लोग ऐसा नहीं मानके धर्म करनेकी बातके साथ ही इन धर्मोंके झमेलेसे छुटकारेकी बात बोलते हैं उनके लिये ही तो आफत है । और अगर अर्जुन इस प्रकारके धर्मोंको छोड़ ही दे तो फिर वह करेगा कौनसे “स्वधर्मानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म ?”

और भी तो देखिये । यदि कुछ इने-गिने धर्मोंका ही त्याग करना इस श्लोकमे बताया माना जाय, तो फिर धर्म शब्दके पहले सर्व शब्दकी क्या जरूरत थी ? ‘धर्मान्’ यह बहुवचन शब्द ही तो काफी है । उन धर्मोंको इसीसे समझ ले सकते हैं । ऐसी हालतमे सर्व कहनेका तो यही मतलब हो सकता है कि कहीं ऐसा न हो कि बहुवचन धर्म शब्दसे कुछी धर्मोंको लेके बस कर दे । इसीलिये सर्वधर्मान् कह दिया । ताकि गिन-गिनके सभी धर्मोंको ले लिया जाय । पूर्व मीमांसाके कर्पिजलाधिकरण नामक प्रकरणमे “कर्पिजलानालभेत”—“कर्पिजल पक्षियोंको मारे”, इस वचनमे बहुवचनके खयालसे तीन ही पक्षियोंकी बात मानी गई है । जब तीन पक्षी भी बहुत हई और उतने ही लेनेसे ‘कर्पिजलान्’, बहुवचन सार्थक हो जाता है, तो नाहक ज्यादा पक्षियोंका सहार क्यों किया जाय ? यही बात वहाँ मानी गई है । वही यहाँ भी लागू हो सकती थी । इसी-लिये ‘सर्व’ विशेषण सार्थक हो सकता है । मगर तिलकके अर्थमे तो यह एकदम बेकार है । उनने खुद गीतारहस्यमे शब्दोंके अर्थमे जगह-जगह बालकी खाल खींची है और दूसरोको नसीहत की है । मगर यहाँ ? यहाँ तो वही “खुद रा फजीहत, दीगरे रा नसीहत” हो गई । यहा “अन्यहि राह दिखावही आप अंधेरे जाहि”वाली बात हो गई ।

सबसे बड़ी बात यह है कि गीताके उपदेशका यही आखिरी श्लोक है । इसके बाद जो बातें कही गई हैं वे तो शिष्टाचार वगैरहकी हैं कि गीताकी ये बातें किन्हें सुनाई जायँ, किन्हें नहीं आदि-आदि । मगर इस श्लोकमें जो पेचीदगी आ जाती है उससे बातकी सफाईके बदले घपला और भी बढ़ जाता है । यहाँ धर्म कहनेसे सभी धर्मोंको ले, या कुछेकको ही । यदि कुछेकको ही लेनेकी बात कहें तभी गड़बड़ होती है । सभीके लेनेमें तो रास्ता एकदम साफ है—कही रोक-टोक नहीं । कुछेकके लेनेमें किन्हें लें, किन्हे नहीं, यह सवाल खामखा खड़ा हो जाता है । यदि यह भी लिखा होता कि शान्ति पर्व या अश्वमेध पर्वके उन दो अध्यायोंमें लिखे धर्मोंको ही ले सकते हैं, दूसरोंको नहीं, तो भी काम चल जाता और घपला न होता । मगर ऐसा तो लिखा है नहीं । यहाँ तो धर्म शब्दसे ही अटकल लगाना है कि किनको ले, किनको न लें । ऐसी हालतमें यदि कुछ ऐसे धर्म छूट गये जिन्हें लेना जरूरी है, या कुछ ऐसे लिये गये जिनका लेना ठीक नहीं, तो क्या होगा ? तब तो सारा मामलाही गड़बड़ीमें पड़ जायगा । ऐसा नहीं होगा यह कैसे कहा जाय ? आखिर अटकलपच्चू बात ही तो ठहरी । फलतः अर्जुनका दिमाग साफ होनेके बजाय और भी आगा-पीछामे पड़ जायगा—अगर ज्यादा नहीं तो कमसे कम उतना आगा-पीछामे तो जरूर, जितना गीतापदेशके शुरूमें था । ऐसी हालतमें इनके वाद ही अर्जुनका यह कहना कैसे ठीक हो सकता है कि “आपकी कृपासे मेरा मोह दूर हो गया, मुझे सारी बातें याद हो आई और अब मुझे जरा भी शक किनी भी बातमें नहीं है, इसलिये आपकी बात मान लूँगा”—‘नष्टोमोह स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । स्थितोऽस्मिगतसदेह करिष्ये वचनं तव’ (१८।७३) ? यह तो उलटी बात हो जाती है । अन्तमें कृष्णकी आज्ञा क्या हुई इसका पता भी लगता नहीं । फिर उनकी किस बातको माननेका वादा अर्जुनने किया ? और जब रणागणमें मरनेवाला

धर्म आखिरमे छोड़ देनेको ही कहा गया था तो अर्जुन कृष्णकी बात मानके लड़ने क्यों लगा ?

गीतारहस्यमे लिखे अर्थके बारेमे जो कुछ कहा गया है उससे शेष दो अर्थोंकी भी बहुत कुछ बातोपर प्रकाश पड़ जाता है । असलमे रामानुज-भाष्यमे आगे एक दूसरा भी अर्थ किया गया है जो तिलकके अर्थसे बहुत कुछ मिलता-जुलता है । वहाँ धर्मका अर्थ कृच्छ्र, चान्द्रायण, वैश्वानर आदि अनेक यज्ञ-याग और व्रत विशेष ही किया गया है । इसीलिये जो वाते इस तरहके अर्थमे गीतारहस्यपर लागू है वही उस अर्थपर भी । यह ठीक है कि तिलकने एक ही धर्म शब्दके दो अर्थ कर डाले हैं । क्योंकि एक ओर तो वह कुछ गिनेचुने धर्मोंको ही धर्म-शब्दार्थ मानके उनका त्याग चाहते हैं । लेकिन दूसरी ओर उसी शब्दका यह भी अर्थ करते हैं कि “स्वधर्मानुसार प्राप्त होनेवाले कर्म करते जानेपर ।” इसीलिये उनके यहाँ ज्यादा गड़बड़ है । मगर धर्म शब्दका जो कुछ इने-गिने धर्मोंसे ही अभिप्राय माना गया है और उसके सम्बन्धमे जो आपत्ति हमने अभी-अभी बताई है वह तो दोनोंपर ही लागू है ।

एक बात और भी दोनों हीमे समान रूपसे पाई जाती है । यदि इस श्लोकके मध्व एव रामानुज भाष्योको उनके उन भाष्योके साथ पढ़े जो गीताके अन्यान्य श्लोकोंके ऊपर और खासकर ग्यारहवे तथा बारहवे अध्यायके ऊपर लिखे गये हैं, तो पता लग जाता है, कि वे लोग सगुण ब्रह्म या साकार कृष्ण भगवानकी उपासनाको ही इस श्लोकका विषय मानते हैं । ऐसी दशामे जो भी आपत्ति तिलकवाले अर्थमे ‘व्रज’को लेके या और तरहसे उठाई गई है वह तो इनमे भी अक्षरशः लागू है । यह कहना कि गीताका पर्यवसान साकार भगवानकी गरणागतिमे ही है, दूसरा मानी नहीं रखता और इसमे घोरसे घोर आपत्ति बताई जा चुकी है । हम तो पहले ही ‘अहम्’, ‘माम्’ आदि शब्दोंके अर्थोंको समझाते हुए बता

चुके हैं कि उन शब्दोंसे साकार या व्यक्त कृष्णको समझना असंभव है—
ऐसी कोशिश करना भारीसे भारी भूल है। जो कुछ हमें इस सम्बन्धमें
कहना था वही कह चुके हैं। उसे इन भाष्योंके भी सम्बन्धमें पूरा-पूरा
लागू किया जा सकता है।

रह गई इन दोनों भाष्यकारोंकी यह दलील कि धर्मका अर्थ उसका
फल और कर्तृत्वादि है, न कि धर्मका स्वरूप, क्योंकि गीताके इसी
अठारहवें अध्यायके शुरूमें ही त्यागका यही अर्थ माना गया है। हमने
पहले योग या कर्म तथा फलमें अनासक्ति एव वेलगावकी बातपर विचार
करते हुए गीताके श्लोकोंके बीसियों दृष्टान्त दिये हैं। उनके देखनेसे
साफ हो जाता है कि गीताने बार-बार कर्म और उसके फलका साथ-
साथ वर्णन करके दोनों हीकी आसक्तिको मना किया है। यही नहीं।
“सुखदुःखे समेकृत्वा” (२।३८) जैसे अनेक श्लोकोंमें कर्मका जिक्र न भी
करके उसके फलोंको ही साफ-साफ लिखा और उनमें आसक्तिको सख्तीसे
रोका है। जैसा कि पहले विस्तारके साथ समदर्शनकी बात कही जा चुकी
है, यह समदर्शन कर्मोंके सम्बन्धमें न होके अनेक स्थानोंपर कर्मोंके फलोंसे
ही ताल्लुक रखता है। “यदृच्छालाभे स तुष्टः” (४।२२), “न प्रहृष्ये-
त्प्रियं प्राप्य” आदि (५।२०-२२), “सुहृन्मित्रार्युदासीनः” (६।६),
“अद्वेष्टा सर्वभूतानां” आदि (१२।१३-१६) तथा “उदासीनवदासीनः”
आदि (१४।२३-२५) श्लोकोंको यदि गौरसे देखा जाय तो कर्मोंका
जिक्र न भी करके फलोंसे ही अलग रहनेकी बातपर जोर देते हैं। दूसरे
अध्यायके स्थितप्रज्ञ, बारहवेंके भक्त और चौदहवेंके गुणातीत—
ये तीनों ही—हैं क्या यदि कर्मोंके फलोंसे कतई निर्लेप रहनेवाले लोग
नहीं हैं ?

इस प्रकार गीताने असल चीज फलको ही माना है और उसीसे बचने,
उसीके त्याग और उसीकी अनासक्तिपर खास तौरसे जोर दिया है।

यही कारण है कि कर्मोंके साथ तो फलोको अलग लिखा ही है, मगर स्वतंत्र रूपसे भी जगह-जगह लिखा है। दूसरे अध्यायमें जब गीताकी अपनी चीज—योग—का स्वरूप उसने “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (२।४७-४८)में बताया है, तो फलको अलग कहनेकी जरूरत पड़ी है। उसके बिना काम चली नहीं सकता था। यदि उसे अलग नहीं कहते तो योग ही चौपट हो जाता। उसकी असली शकल बन सकती न थी। गीता तो कर्मको न देख उसकी आसक्तिको ही देखती और उसीको रोकती है। उसीके साथ उसके फलकी इच्छा और आसक्तिको भी हटाती है। यह बात हम बहुत अच्छी तरह सिद्ध कर चुके हैं। यह भी बखूबी बता चुके हैं कि अठारहवें अध्यायके “निश्चय शृणु मे तत्र” (१८।४)से लेकर “स त्यागीत्यभिधीयते” (१८।११) तकके श्लोकोमें साफ ही उसी कर्मसक्ति तथा फलासक्तिका त्याग कहा गया है। फिर भी हमें आश्चर्य होता है कि उन भाष्योंके रचयिता महापुरुष इन्हीं ४से ११ तकके श्लोकोके आधारपर “सर्वधर्मान्”में धर्मका अर्थ उसका फल और धर्मके करनेका अभिमान यह अर्थ कर डालते हैं। दोनोंकी आसक्ति अर्थ करते तो एक बात थी।

यदि उन श्लोको या गीताके योग—कर्मयोग—की बात यहाँ होती और उसीका उपसंहार इस श्लोकमें माना जाता तो क्या कभी यह बात संभव थी कि कर्म और फल या धर्म और फलको साफ-साफ न कहते और दोनोंकी आसक्तिका अत्यन्त साफ शब्दोंमें निषेध न करते? गीताकी तो यही रीति है और इसे उसने कहीं एक जगह भी नहीं छोड़ा है। यह बात हम दावेके साथ कह सकते हैं। बीसियों जगह यह बात गीता भरमें आई है। मगर सभी जगह नियमित रूपसे कर्मसक्ति और फलासक्तिका त्याग साय कहा है। फिर उपसंहारमें भी वही बात क्यों न की जाती? ऐसा न करनेसे तो अर्जुनके लिये साफ ही शकाकी गुजाइश रह जाती

१०. शेष बातें

गीताधर्मसे सम्बन्ध रखनेवाली सभी प्रमुख बातोंपर जहाँतक हो सका हमने अबतक प्रकाश डाला और इस तरह गीतार्थ समझनेका रास्ता बहुत कुछ साफ कर दिया। अब हमें समाप्त करनेके पहले कुछ और भी कह देना है। जो बातें हम अब कहेंगे उनका भी ताल्लुक गीताधर्मसे ही है। उनसे भी गीताका आशय समझनेमें बहुत कुछ सहायता मिलेगी, हालाँकि ये बातें इतनी महत्त्वपूर्ण नहीं हैं जितनी अबतक लिखी गई हैं। बात असल यह है कि केवल आशय समझना ही जरूरी नहीं होता। श्लोको और पदोके अर्थोंको ठीक-ठीक हृदयगम करना भी आवश्यक होता है। इसके बिना आशय आसानीसे समझमें आ नहीं सकता। कभी-कभी तो शब्दार्थ अच्छी तरह जाने बिना आशय और भावार्थ कतई समझमें आते ही नहीं। शब्दार्थके सिवाय भी कुछ बातें होती हैं जिनसे श्लोकार्थ और श्लोकका आशय समझनेमें आसानी हो जाती है। उन बातोंको जाने बिना बड़ी दिक्कत होती है। कभी-कभी तो चीज उलटे समझी जाती है। एकाध ऐसी भी बातें हैं जिनसे और कुछ न भी हो तो आशयकी गभीरता जरूर मालूम पडती है। इसलिये उनका जानना भी जरूरी है। यही सब बातें लिखके और अन्तमें दो-चार शब्दोंमें गीताधर्मका उपसंहार करके यह वक्तव्य पूरा करेंगे। इसीलिये इसमें छोटी-मोटी छुटी-छुटाई बातोंका ही समावेश पाया जायगा।

उत्तरायण और दक्षिणायन

गीताके आठवें अध्यायके “यत्र काले त्वनावृत्ति” आदि २३से २७ तकके श्लोकोमें उत्तरायण और दक्षिणायन या शुक्ल और कृष्ण मार्गोंका

वर्णन आता है। इसके बारेमें तरह-तरहकी कल्पनाये होती हैं। पुराने टीकाकारों और भाष्यकारोंने तो प्रायः एक ही ढंगसे अर्थ किया है। हाँ, शब्दोंके अर्थोंसे किन चीजोंका अभिप्राय है इसमें कुछ मतभेद उनमें भी पाया जाता है। उनमें इन दोनों मार्गोंको देवयान और पितृयान (याण) भी कहा है। यान रास्तेको भी कहते हैं और सवारी या लेचलनेवालेको भी। घोड़ा, गाड़ी वगैरह यान कहे जाते हैं। मगर जो पथदर्शक हो वह भी सवारीसे कम काम नहीं करता। इसलिये उसे भी यान कहते हैं और वाहक भी। इन मार्गोंको अचिरादि मार्ग और धूमादि या धूम्रादि मार्ग भी कहा है। पहलेमें अग्निसे ही शुरू करते हैं। और उसके बाद ही तो ज्योति, अचि या प्रकाश है। इसीलिये उसे अचिरादि कह दिया है। अग्नि ही यद्यपि शुरूमें है और उसके बाद ही ज्योति शब्द और कहीं-कहीं अचि शब्द आता है, मगर अग्न्यादि मार्ग न कहके अचिरादि इसलिये कहते हैं कि अग्नि तो दोनोंमें है। उसके बाद ही रास्ते बदलते हैं। दूसरेमें धूमसे ही शुरू करनेके कारण धूमादि नाम उसका पडा। इसी धूमको किसी-किसीने धूम्र कहा है। धूम्रके मानी है मलिन या अँधेरेवाला। इस मार्गमें प्रकाश नहीं होनेसे ही इसे धूमादि कह डाला। कुछ नये टीकाकारोंने यही कहके सन्तोष कर लिया कि हमें इन श्लोकोका तात्पर्य समझमें नहीं आता। असलमें पुराणोंकी तो बात ही जाने दीजिये। छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषदोंमें भी जो इन दोनों मार्गोंका वर्णन है उसपर भी उन्हें या तो विश्वास नहीं है, या उसे भी वे एक पहली ही मानके ऐसा कह देते हैं।

वेशक यह चीज पुरानी है। यहाँ तक कि ऋग्वेद (१०।८८।१५)में भी इसका जिक्र है। यास्कके निरुक्त (१४।६)में भी यह बात पाई जाती है। महाभारतके शान्तिपर्वमें तो हई। वेदान्तदर्शनके चौथे पादके दूसरे और तीसरे अधिकरणोंमें भी यह बात आई है। इसपर वाद-विवाद भी पाया जाता है। कौषीतकी उपनिषदके पहले अध्यायके शुरूके २, ३

आदि मन्त्रोमे भी यह बात आई है। वहाँ बहुत विस्तृत वर्णन है जो अन्य उपनिषदोमे नहीं है। बृहदारण्यक उपनिषदके पाँचवे अध्यायके दसवे ब्राह्मणमे थोड़ीसी और छठे अध्यायके दूसरे ब्राह्मणके कुल सोलह मन्त्रोमे यही बात आई है। हालाँकि कौषीतकीवाली कुछ व्योरेकी बाते इसमे नहीं लिखी है, फिर भी बहुत विस्तृत वर्णन है। छान्दोग्योपनिषदके पाँचवे अध्यायके तीनसे लेकर दसतकके आठ खंडोमे भी यह वर्णन पूरा-पूरा पाया जाता है। उसके चौथे अध्यायके १५वे खंडमे भी यह बात आई है। जब ऋग्वेद जैसे प्राचीनतम ग्रन्थसे लेकर महाभारततकमे यह चीज पाई जाती है तो मानना ही होगा कि उस समय इसका पूरा प्रचार था। इसपर पूरा मनन, विचार और अन्वेषण भी उस समय जारी था। इसीलिये इस प्रश्नका महत्त्व भी बहुत ज्यादा था। यदि छान्दोग्य आदि उपनिषदोमे इस विषयका निरूपण पढ़े तो पता लगता है कि आरुणि जैसे महान् ऋषिको भी इसका पता न था। इसे वहाँ पचाग्नि-विद्या कहा है। साथ ही छान्दोग्य उपनिषदमे ही नक्षत्र विद्या आदि कितनी ही विद्याये (Science) गिनाई है, जिनका नाम भी हम नहीं जानते। छान्दोग्योपनिषदके सातवे अध्यायके पहले और दूसरे खंडोमे नारदने सनत्कुमारसे कहा है कि ऋग्वेदादि चारो वेदो, वेदोके वेद, पाँचवे इतिहासपुराणके सिवाय, अनेक विद्याओके साथ देव-विद्या, ब्रह्मविद्या, भूतविद्या, क्षत्रविद्या, नक्षत्रविद्या, सर्पविद्या, जनविद्या और देवविद्या जानता हूँ। ये विभिन्न वैज्ञानिक अध्ययन नहीं तो और क्या है? मगर अन्यान्य बातोमे पतनके साथ ही इस बातमे भी हमारा पतन कुछ ऐसा भयकर हो गया कि हम ये बाते पीछे चलके कतई भूल गये। आज तो यह हालत है कि इन्हें हम केवल धर्म, बुद्धिसे ही मानते हैं, सो भी इसीलिये कि हमारी पोथियोमे लिखी है। मगर इनके बारेमे न तो सोच सकते और न कोई दार्शनिक युक्ति ही दे सकते हैं।

लेकिन यदि थोड़ा भी विचार किया जाय तो पता चलेगा कि इन बातोंका उसी कर्मवादसे ताल्लुक है जिसका निरूपण हम बहुत ही विस्तारके साथ पहले कर चुके हैं। जब हमारे पुराने आचार्य, ऋषिमुनि और दार्शनिक पुनर्जन्मको स्वीकार करने लगे तो उनने उसके मूलमें इस कर्मवादको ही माना। सद्गति और दुर्गति या मनुष्य से लेकर कीट-पतंग एवं वृक्षादिकी योनियोमें जाने और वैसा ही शरीर ग्रहण करनेका कारण वह कर्मको ही मानते थे। आज हम यहाँ मनुष्य शरीरमें हैं। कुछ दिन बाद मरके हजार कोसपर पगु या किसी और योनिमें जायेंगे। सवाल होता है कि वहाँ हमें कौन, क्यों पहुँचायेगा और कैसे? हमने यहाँ बुरा-भला कर्म किया। उसका फल हमें हजारों कोसपर कौन पहुँचायेगा? जब व्यष्टि और समष्टि दोनों ही तरहके कर्मों से हमारे शरीर बनते या बुरी-भली बातें होती हैं, तो यहाँके गैरके द्वारा किये गये कर्मोंसे हमारा शरीर कहीं दूर देशमें कैसे बनेगा कि हम उस गैरको वही उसी शरीरसे सतायेंगे या आराम देंगे? श्राद्ध, यज्ञयागादि हमारे लिये कोई भी करे और उसका नतीजा हमें भी मिले—क्योंकि एकके कर्मका फल दूसरेको भी मिलता ही है, यह बता चुके हैं—इसकी व्यवस्था कैसे होती है? किसीने हमारे मरनेपर पिंडदान या तर्पण किया और हम बाघ या साँपकी योनिमें जनम चुके हैं, तो उस श्राद्ध या तर्पणका फल मास या हवा आदि के रूपमें हमें कौन पहुँचायेगा? बाघको मास ही चाहिये न? भात या आटेका पिंड तो उसके किसी कामका नहीं। वह तो यही रह जाता है भी। साँपको भी तो हवा चाहिये। ऐसी ही बातोंपर सोच-विचार करके उनने कर्मवादकी अरण ली। साथ ही सबकी व्यवस्थाके लिये एक व्यापक चेतन शक्तिको मानकर उसे ईश्वर नाम दिया। ईश्वर कहते हैं शासन करनेवालेको।

इसी कर्मवादके तिलमिलमें यह उत्तरायण और दक्षिणायनवाली बात भी आ गई। हम तो कही चुके हैं कि हरेक पदार्थोंसे अनन्त परमाणु

प्रत्येक क्षणमे निकलते ही रहते और उनकी जगह दूसरे आते रहते हैं । यह भी बात अच्छी तरह लिखी गई है कि ठीक समयपर ये परमाणु निकलते हैं, इनके कोष (stock) हजारों ढगके बने होते हैं, नये भी बनते जाते हैं, उनमेसे ही दूसरे परमाणुओके चावल वगैरहमे शामिल होते हैं और उनसे जो निकले थे वे या तो पहलेसे बने परमाणु-कोषमे जा मिलते हैं या उनसे नये कोष बनते हैं । यह बात दिनरात चालू है । हमारी बाहरी आँखे इसे नहीं देखती हैं सही । मगर भीतरी आँखे माननेको मजबूर होती है । फिर भी यह सारी बातें कैसे हो रही हैं और इनकी क्या व्यवस्था है, हम नहीं जानते । व्योरेकी बातें हमारी शक्तिके बाहरकी हैं । नहीं तो फिर ईश्वरकी जरूरत ही क्यों हो ? तब हमी ईश्वर नहीं बन जाते ? हम भीतरकी धुँधली आँखोसे इन बातोको मोटा-मोटी देखते हैं । क्योंकि इनके बिना काम चलता नहीं दीखता, अक्ल रुक जाती है, आगे बढ़ पाती नहीं और कुठित हो जाती है । जो नये परमाणु आते हैं वह ऊपर ही ऊपर गर्द-गुब्बारकी तरह नहीं चिपकते । वे तो चावलोके भीतर घुस जाते, उनमे घुस जाते, प्रविष्ट हो जाते, उनके अग-प्रत्यग बन जाते हैं ।

जिस प्रकार ये बातें भौतिक पदार्थोंके बारेमे उनने इस भौतिक विज्ञान-युगके आनेके बहुत पहले मान ली थी, देख ली थी, हम यह पहले ही कह भी चुके हैं, ठीक उसी प्रकार कर्म और आत्माके बारेमे भी उनने—उनकी सूक्ष्म आँखोने—कुछ बातें देखी, कुछ सिद्धान्त स्वीकार किये । आत्मा या आत्माके साथ ही चलनेवाले सूक्ष्म शरीरके आने-जानेके बारेमे भी उनने कुछ बातें तय की थी । गीताने “ममैवाशो जीवलोके” आदि (१५।७-११) श्लोकोमे जीवात्माके आने-जाने का जो वर्णन करते हुए कहा है कि वह मन आदि इन्द्रियोको साथ लेके जाती है वह उनकी यही कल्पना है । मन आदि इन्द्रियोसे मतलब वहाँ उस सूक्ष्म शरीरसे ही है,

जिसमें पूर्वोक्त पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच प्राण और मन एवं बुद्धि यही सत्रह पदार्थ पाये जाते हैं—वह शरीर इन्हीं सत्रहोसे बना है। मरनेके समय वही निकल जाता है स्थूल शरीरसे, और जन्म लेनेमें वही पुनरपि आ घुसता है। उसीके साथ आत्माका आना-जाना है। खुद तो आ जा सकती नहीं। आर्इनेके साथ जैसे किसी चीजका प्रतिबिम्ब चलता है वैसे ही सूक्ष्म शरीरके साथ आत्माका प्रतिबिम्ब चलता है। आत्मा स्वयं तो सर्वत्र व्यापक है। वह कैसे आये जायेगी ? प्राणोका काम है घोड़ेकी तरह खींचना। उनमें क्रिया जो है। बुद्धि आर्इना है। उसीमें आत्माका प्रतिबिम्ब है। वही अँधेरेमें रास्ता दिखाती है।

यहाँ सवाल यह होता है कि सूक्ष्म शरीरका यह आना-जाना कैसे होता है ? यह किस रास्तेसे, किस सवारी या पथदर्शककी मददसे ठीक रास्तेपर जाता है और चौराहेपर नहीं भटकता ? रास्तेमें पड़ाव है या नहीं। पथदर्शक (guide) भी तो अनेक होंगे। क्योंकि एक ही कहाँतक ले जायगा ? और यदि एक ही जीवात्माके सूक्ष्म शरीरको ले जाना हो तो यह भी हो। मगर यहाँ तो हजारों हैं, लाखों हैं, अनन्त हैं। रोज ही लाखों प्राणी मरते हैं। फलतः रास्तेमें भीड़ तो होगी ही। इसीलिये कुछ दूर बाद ही एक पथदर्शक अपनी थाती (charge) को दूसरेके जिम्मे लगाके फौरन लौट आता होगा। फिर दूसरेको ले चलता होगा। इस प्रकार सबकी ड्यूटी बँटी होगी, बँधी होगी। कितनी दूरसे कितनी दूरतक हरेकका चार्ज रहेगा यह भी निश्चित होगा, निश्चित होना ही चाहिये। जैसा यहाँ भौतिक दुनियामें हो रहा है उसीके अनुसार ही उस दुनियामें भी, जिसे आध्यात्मिक या परलोककी दुनिया कहते हैं, उनमें सोच निकाला होगा। दूसरा करते भी क्या ? दूसरा तो रास्ता है नहीं, उपाय है नहीं। यही है उत्तरायण और दक्षिणायन मार्गके माननेकी दार्शनिक बुनियाद। यही है उसका मूल सिद्धान्त।

मरनेके बाद शरीरको तो जलाई देते थे । कमसे कम अग्नि सस्कार करते थे । यह भी कहा जाता है कि जलाने या अग्नि सस्कारके ही समय समान नामक प्राण इस शरीरसे निकलता है । तबतक चिपका रह जाता है । यह खयाल अत्यन्त पुराना है । इसीलिये मृतकका जलाना और अग्नि-सस्कार हिन्दुओं के यहाँ जरूरी माना गया है । यही कारण है कि जो लोग किसी वजहसे मृतकको जला नहीं सकते वह भी अग्निसस्कार अवश्य करते हैं । जलानेसे बिगड़ते-बिगड़ते यह बात हो गई । मगर इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जलानेके बाद ही जीवात्माकी अंतिम बिदाई यहाँसे होती है, ऐसी ही मान्यता थी । यही कारण है कि गीता (८।२४) में अग्निसे ही शुरू किया है—उत्तरायण मार्गको लिखते हुए अग्निसे ही शुरू किया है । हालाँकि जब इस मार्गको ज्योतिरादि या अचिरादि कहते हैं तब तो अग्निके बाद जो ज्योति शब्द आया है उसे ही शुरूमें आना चाहिये था । इसीलिये अगले श्लोकमें धूमसे ही शुरू किया है । मगर अग्नि देनेका अभिप्राय यही है कि अग्निसे सम्बन्ध तो सभीका होता है । उसके बाद ही दो रास्ते अग्निकी ज्वाला और उसके धूमसे शुरू हो जाते हैं । यही वजह है कि अगले श्लोकमें अग्नि शब्दकी जरूरत न समझी गई । उसका काम तो पहले ही श्लोकसे चला जाता है । उस एक ही अग्नि शब्दसे और दोनों मार्गोंके ज्योतिरादि एव धूमादि नाम होनेसे ही लोग यह आसानीसे समझ जायेंगे कि अग्निमें जलानेके बाद ही ज्योति और धूमसे सम्बन्ध होगा, न कि पहले ।

“यत्रकाले त्वनावृत्ति” (८।२३) में कालका उल्लेख है । उससे यह भी पता चलता है कि दोनों मार्गोंमें काल हीकी बात आती है । लेकिन यहाँ तो शुरूमें अर्चि और धूम ही आये हैं । उनके बाद अह, रात्रि, कृष्ण-पक्ष, शुक्ल, उत्तरायणके छे महीने और दक्षिणायनके छे महीने जरूर आये हैं, ये काल या समयके ही वाचक हैं भी । लेकिन आगेके श्लोकोंमें

‘गती’ और ‘सूती’ शब्द मार्ग या रास्तेके ही मानीमे आये हैं। इसलिये, एव छान्दोग्य, बृहदारण्य तथा निरुक्त आदिमे भी उत्तरायणमे आदित्य, चन्द्र, विद्युत् और मानस या अमानव आदिका तथा दक्षिणायनमें पितृलोक, आकाश, चन्द्रमा आदिका भी जिक्र है इसलिये भी, बहुतोका खयाल है कि यहाँ काल या समयकी बात न होके कुछ और ही है। इसके विपरीत महाभारतके भीष्म पर्व (१२०) और अनुशासनपर्व (१६७)से पता चलता है कि आहत होनेके बाद भीष्म बाण-शय्यापर पड़े-पड़े उत्तरायण-कालको देख रहे थे कि जब सूर्य उत्तरायण हो तो शरीर छोड़े। इसीलिये जबतक दक्षिणायन रहा वह प्राणत्याग न करके लोगोको उपदेश देते रहे। इससे तो कालकी ही महत्ता उत्तरायण और दक्षिणायन मार्गोंमें प्रतीत होती है। गीताने शुरूमे काल ही नाम इन दोनोको दिया भी है।

इस उलझनको सुलझानेके लिये शकरीने कहा है कि प्रधानता तो कालकी ही है। इसीलिये दूसरोके आ जानेपर भी काल ही कहा गया है। क्योंकि जिस वनमे ज्यादा आस हो उसे आम्रवन और जहाँ ब्राह्मण ज्यादा हो उसे ब्राह्मणोका गाँव कहते हैं—“भूयसातुनिर्देशो यत्रकाले त कालमित्याम्रवणवत्।” कुछ लोगोने इससे यह भी अर्थ लगाया है कि जब किसी समयमे वैदिक ऋषियोका निवास उत्तर ध्रुवके पास था, जहाँ छे मासके दिनरात होते हैं, उसी समय उत्तरायणका समय मृत्युके लिये प्रशस्त माना गया। वही बात पीछे भी चल पड़ी। इसलिये शकरी आदिने जो ज्योति, अह आदि शब्दोसे तत्सम्बन्धी देवताओको माना है उसपर उनने आक्षेप भी किया है, हालाँकि काल तो शकरीने साफ ही स्वीकार किया है। हमारे जानते तो शकरीका लिखना सही है। इसकी सुलझन भी हमें थोडा विचार करनेसे मिल जाती है। हमें इस बातके विवादमे नहीं पडना है कि उत्तर ध्रुवके पास कभी आर्य लोग या वैदिक

ऋषि थे या नहीं। सभव है, वे रहे भी हो। मगर यहाँ वह बात नहीं है, हमारा यही खयाल है।

असलमे एक बात सोचनेकी यह है कि प्रत्येक पदार्थके परिपक्व होनेमे सबसे बड़ा हाथ काल या समयका ही होता है यह तो मानना ही होगा। कम-बेश समयके चलते ही चीजे पक्व तथा अपक्व होती हैं। यह ठीक है कि युक्तिसे हम समयमें कमी बेशी कर दे सकते हैं। मगर समयकी अपेक्षा तो फिर भी रहती ही है। काल और दिशाको जो प्राचीन दार्शनिकोंने माना वह इसी जरूरतको पूरा करनेके लिये। काल और दिशामे कोई बुनियादी फर्क नहीं है। दोनो एक जैसे ही हैं और एक दूसरेके सहायक हैं। इसीलिये वस्तुगत्या एक ही है। हम देखते हैं कि पदार्थोंमे परमाणुओंका आना या वहाँसे जाना भी समयकी अपेक्षा करता है। कैसा परमाणु कब निकले या आये यह बात भी कालकी अपेक्षा रखती है। यहाँ उत्तरायण और दक्षिणायन मार्गोंमे क्रमशः उपासना या अपरिपक्व ज्ञान तथा कर्मके परिपाककी ही जरूरत है भी, ताकि आगे वे अपना परिणाम या फल दिखला सकें। इसीलिये जो भी परिणाम होनेवाला हो उससे पहले एक लम्बा या विस्तृत काल होगा ही, फिर वह लम्बाई चाहे बहुत ज्यादा हो या अपेक्षाकृत कम हो। ऋषियोंने उसी कालकी कल्पना करके उसके विभाग वैसे ही किये जैसे हमने यहाँ कर रखे हैं—जैसे यहाँ पाये जाते हैं। इस विभागके बाद जब ज्यादा लम्बा काल आ गया तो उसे हमारी अपनी तराजूसे नाप-जोख और बँटवारा न करके दिव्य या देवताओंकी ही तराजूसे बँटवारा किया। आखिर हमारी नन्ही तराजूसे कबतक बाँटते रहते? यही रहस्य है दैवी या दिव्य वर्ष माननेका जिसमे हमारे छे महीनेका दिन और उतनेकी ही रात मानी गई। यह तो मामूली दिव्यतराजू हुई। मगर इससे भी लम्बी है आखिरी तराजू, जिसे हिरण्य-गर्भ या ब्रह्माकी तराजू कहते हैं। इसमे हमारे हजार युगोंके दिनरात

माने जाते हैं। यही बात गीताने इस उत्तरायण-दक्षिणायन-विवेचनके पहले उसी अध्यायमें "सहस्रयुगपर्यन्त" (८।१७-१९) श्लोकोमें लिखी है। उसका भी इसीसे ताल्लुक सिद्ध हो जाता है। क्योंकि उसीके बाद उत्तरायण आदिकी बात पाई जाती है।

भीष्मकी उत्तरायणवाली प्रतीक्षा भी इसी बातको पुष्ट करती है। जब उपासना या कर्मके परिपक्व होनेमें समय सहायक है तो उत्तरायण-काल क्यों न होगा? वह तो थे उपासक। इसलिये उन्हें जाना था उसी मार्गसे। उसमें जो परिपाक होनेमें देर होती और इस तरह उनका वह उपासना रूप ज्ञान देरसे पकता, उसीकी आसानीके लिये उनमें उत्तरायणकी प्रतीक्षा की। यह आमतौरसे देखा जाता है कि लोग रातमें ही मरते हैं। आम लोग वैसे ही होते हैं। उन्हें ज्ञानसे ताल्लुक होता ही नहीं। इसीलिये उनका रास्ता अंधेरेका ही होता है। दक्षिणायन कुछ ऐसा ही है भी। वहाँ धूम, रात वगैरह सभी वैसे ही हैं। यह ठीक है कि बड़े-बड़े कर्मी लोगोके बारेमें ही दक्षिणायन मार्ग लिखा है। जो ऐसे उपासक, ज्ञानी या कर्मी नहीं हैं उनके बारेमें छान्दोग्यके "अथैतयो पथोनं" (५।१०।८) में यह मार्ग नहीं लिखा है। लेकिन इसका इतना ही अर्थ है कि ऐसे लोग स्वर्ग या दिव्यलोकमें नहीं जाके बीचसे ही अपना दूसरा मार्ग पकड़ लेते हैं। क्योंकि मरनेपर आखिर ये भी तो दूसरे शरीर धारण करेंगे ही और उन शरीरोमें इन्हें पहुँचानेका रास्ता तो वही है। दूसरा तो संभव नहीं। यह ठीक है कि उत्तरायण और दक्षिणायन शुरूमें ही अलग होनेपर भी सम्बत्सरमें जाके फिर मिल जाते हैं। मगर तीमरे दलवाले जनसाधारणके मार्गको वहाँ मिलने नहीं दिया जाता। साथ ही दक्षिणायनवाले सम्बत्सर या सालके छे महीनोके बाद पितृलोकमें सीधे जाते हैं और इस प्रकार ऊपर जाके दो रास्ते साफ हो जाते हैं जैसा कि छान्दोग्य (५।१०।३) से स्पष्ट है। वैसे ही कर्मी लोगोके रास्तेसे

भी कुछी दूर जाके जनसाधारण अपना दूसरा रास्ता पकड़ लेते हैं। उत्तरायणवाले ब्रह्मलोक जाते हैं। दक्षिणायनवाले स्वर्ग जाते हैं। शेष लोग दोनोंमे कहीं न जाके मरते-जीते रहते हैं। यही तो वहाँ साफ लिखा है। स्वर्गसे लौटते हुए चन्द्रलोकमे आके आकाशमे आते और वायु आदिके जरिये मेघमे प्रविष्ट होके उन अन्नोमे जा पहुँचते हैं जिन्हें उनके भावी माता-पिता खायेगे। पानीसे तो अन्न होता ही है। गीताने भी यह कही दिया है। इसीलिये वृष्टिके द्वारा अन्नमे जाते हैं। यही बात छान्दोग्य (५।१०।५-६)मे पाई जाती है। पाँच आहुतियोंके रूपमे इसीका विस्तार इसीसे पहलेके ४से ६तकके खंडोमे किया गया है। मगर साधारण लोग आकाशके बाद चन्द्रमा होते स्वर्गमे नहीं जाते, किन्तु वहीसे वायुमे होके वृष्टिके क्रमसे अन्नमे आ जाते हैं। बस, यही फर्क है।

अतः कुछ इस तरहका सम्बन्ध इस रातकी मौतसे मालूम होता है कि वह साधारणतः दक्षिणायन मार्ग और उस अँधेरे रास्तेसे ही जुटी है—रात्रिकी मौतका दक्षिणायन या अर्द्ध दक्षिणायनवाले अँधेरे रास्तेसे ही सम्बन्ध आमतौरसे है। इसमे केवल अपवाद ही होता है—हो सकता है। यह बात अस्वाभाविक या आकस्मिक मृत्यु वगैरहमे ही पाई जाती है जो दिनमे होती है। कमसे कम यही खयाल उस समयके दार्शनिको और विवेकियोका था। इसीलिये भीष्मने दिन और उत्तरायणकी मौतको ही पसन्द किया। इसीलिये उत्तरायणकी प्रतीक्षा करते रहे। उनने और दूसरे लोगोने माना कि इस तरह उनके ब्रह्मलोक पहुँचने या उपासनाके परिपक्व होनेमे आसानी होगी। हमारे जानते यही तात्पर्य इस समस्त वृत्तान्त और वर्णनका है। इसमें सबका समावेश भी हो जाता है। मार्ग या रास्ता कहनेसे तो कोई अन्तर आता नहीं है। मार्ग तो वह हई। आखिर जमीनका रास्ता तो वहाँ है नहीं। वह तो दिशा तथा समयका ही है। ऊँचे, नीचे, पूर्व, पच्छिम कहीं भी जाना हो उसका कालसे सम्बन्ध

हई और पूर्व आदि दिशाको कालसे जुदा मानते भी नहीं यह कही चुके हैं ।

उत्तरायण प्रकाशमय है और दक्षिणायन अँवेरा । इसीलिये पय-दग्नकोके नाम भी दोनोंमे ऐसे ही हैं । मालूम होता है, जैसे चावलके परमाणु निकलनेके रास्ते और साधन है जिन्हें हम देख न सकनेपर भी मानते हैं, नहीं तो व्यवस्था न होके गड़बड़ी हो जाती, वैसे ही शरीर-दाहके बाद उत्तरायण मार्गमे चिताग्नि की ज्योति और दक्षिणायनमें उसका धुआँ मृतात्मा की सूक्ष्म देहको ले चलनेका श्रीगणेश करते हैं । कमसे कम प्राचीनोंने यही कल्पना की थी कि सूक्ष्म शरीरको यही दोनों यहाँसे उठाते और ले चलते हैं । आगे दिन और रातको सीप देते हैं । वह शुक्ल और कृष्ण पक्षको । यही क्रम चलता है । ज्योति, धूम आदिको देवता तो इसीलिये कहा कि इनमे वह अलौकिक—दिव्य—ताकत है जो हम औरोंमें नहीं पाते । सूक्ष्म शरीरको ले जाना और पहुँचाना असाधारण या अलौकिक काम तो हई । वैदिक यज्ञयागादि कर्मोंका ज्ञान या विवेकसे तान्लुक है नहीं यह तो गीताने “यामिमा” (२।४२-४६) आदिमें कहा ही है और उन्हींका फल है यह दक्षिणायन । इसीलिये यहाँ प्रकाश नहीं है । जैमेका तैमा फल है । उबर उपासना कहते हैं अपूर्ण ज्ञानकी अवस्थाको ही । इसलिये उसमे प्रकाश तो हई । यही बात उत्तरायणमें भी है । ज्ञानके अपूर्ण होनेके कारण ही मृतात्मा की, ब्रह्मलोकमें पहुँचनेके उपरान्त समय पाके ज्ञान पूर्ण होनेपर, ब्रह्माके साथ ही मुक्ति मानी गई है । इसीको क्रम मुक्ति भी कहते हैं । जैमे जनमाधारणके लिये इन दोनों की अपेक्षा जीने-मरनेका एक तीसरा ही रास्ता कहा गया है, उमी तरह अद्वैततत्त्वके ज्ञानवालेका चौथा है । वह तो कही जाता है न आता है । उसके प्राण यहीं विलीन हो जाते और वह यहीं मुक्त हो जाता है ।

गीताने एक ओर तो यह चीज कही है। दूसरी ओर “त्रैविद्या मा” (६।२०-२१) में अस्थायी स्वर्ग सुखका भी वर्णन किया है। उसे भी कर्म-फल ही बताया है। वह यही दक्षिणायनवाली ही चीज है। यो तो ब्रह्मज्ञान और आत्मानन्दका गीता में सारा वर्णन ही है। स्थित प्रज्ञ, भक्त और गुणातीतकी दशा उसी आत्मज्ञान और ब्रह्मानन्दकी ही तो है। सवाल होता है कि स्वर्ग और ब्रह्मानन्दके अलावे उत्तरायण-दक्षिणायनके पृथक् वर्णनकी क्या जरूरत थी? इससे व्यावहारिक लाभ है क्या? गीता तो अत्यन्त व्यावहारिक (Practical) है। इसीलिये यह प्रश्न होता है।

असल में कर्मोंके सिलसिले में कर्मवादकी बात आते-आते यह भी आनी जरूरी थी। इससे साधारण कर्मोंकी तुच्छता, अपूर्ण ज्ञानकी त्रुटि एवं पूर्ण तत्त्वज्ञानकी महत्ता सिद्ध हो जाती है। स्वर्गके वर्णन में केवल स्वर्गकी बात और उसकी अस्थिरता आती है। मगर ब्रह्मलोककी तो आती नहीं। एक बात और है। उपनिषदों में दक्षिण यानके वर्णन में कहा गया है कि चन्द्रलोक में जाके जीवगण देवताओंके अन्न या भोग्य बन जाते हैं। देवता उन्हें भोगते हैं। देवताका अर्थ है दिव्यशक्तियाँ। वहाँ भी गुलामी ही रहती है। दिव्यशक्तियाँ जीवसे ऊपर रहती हैं। फिर वह वहाँसे नीचे गिरता है। इसीलिये उसे यह खयाल स्वभावतः होगा कि हम ऐसा क्यों न करे कि कमसे कम ब्रह्मलोक जाये, जहाँ कोई देवता हमपर न रहेगा; या आत्मज्ञान ही क्यों न प्राप्त कर ले कि सभी आने-जानेके झमेले से बचे और खुद देवता बन जायें। क्योंकि नौ, दस, ग्यारह अध्यायों में तो सभी देवताओंको परमात्माका अंश या उसकी विभूति ही कहा है और ज्ञानी स्वयं परमात्मा बन जाता ही है— वह खुद परमात्मा है। बस, इससे अधिक लिखनेका यहाँ मौका नहीं है।

गीताकी अध्याय-संगति

गीताका अर्थ समझनेमें एक जरूरी बात यह है कि हम उसमें प्रतिपादित विषयोंको ठीक-ठीक समझें और उनका क्रम जाने। इसीका सम्बन्ध ज्ञान और विज्ञानमें है जिसका उल्लेख गीता (७।२-६।१)में दो बार स्पष्ट आया है। इस दृष्टिसे हम गीताके अध्यायोंको देखे तो ठीक हो।

पहला अध्याय तो भूमिका या उपोद्घात ही है। वह गीतोपदेशका प्रसंग तैयार करता है जो अर्जुनके विषादके ही रूपमें है। यही सबसे उत्तम भूमिका है भी। इसके करते जितना सुन्दर प्रसंग तैयार हुआ है उतना और तरहसे गायब ही होता।

दूसरे अध्यायका विषय है ज्ञान या साध्य। इसमें उमीकी मुख्यता है।

तीसरेमें कर्मका मवाल उठाके उमीपर विचार और उसीका विवेचन होनेके कारण वही उसका विषय है।

चौथेमें ज्ञानका कर्मोंके सन्याससे क्या ताल्लुक है यही बात आई है। इसीलिये उसका विषय ज्ञान और कर्म-सन्यास है।

स्वभावतः, जैसे दूसरे अध्यायमें ज्ञानके प्रसंगसे कर्मके आ जानेके कारण ही तीसरेमें उसका विवेचन हुआ है, उसी तरह चौथेमें सन्यासके आ जानेसे पाँचवेमें उसीका विवेचन है, वही उसका मुख्य विषय है।

छठेमें अभ्यास या ध्यानका विवरण है। यह ज्ञानके लिये अनिवार्य रूपसे आवश्यक है। इसे ही पातजल योग भी कहते हैं। चौथेके ज्ञान और कर्म-सन्यासके मेलको ही ब्रह्मयज्ञ भी कहा है और वही उसका मुख्य अर्थ शकरीने लिखा है। ठीक ही है। पाँचवेके मुख्य विषय—सन्यास—को उनने प्रकृतिगर्भ नाम दिया है। बाहरी झमेलासे पिंड छुड़ाके किस प्रकार प्राकृतिक रूपमें ब्रह्मानन्दमें मस्त हो जाते हैं यही बात उसमें सुन्दर ढंगसे लिखी है। सन्यासीके सम्बन्धमें प्राचीन ग्रन्थोंमें लिखा

भी है कि वह जैसे माताके गर्भसे बाहर आनेके समय था वैसा ही रहे—
“यथाजातरूपधर ।” इसलिये इस सन्यासको प्रकृतिगर्भ कहना सर्वथा
युक्त है ।

इस प्रकार छठे अध्यायतक जो बातें लिखी गई हैं उनके अलावे और
कोई नवीन विषय तो रह जाता ही नहीं । यही बातें आवश्यक थी ।
इन्हींसे काम भी चल जाता है । शेष बात तो कोई ऐसी आवश्यक बच
जाती है नहीं, जो गीताधर्मके लिये जरूरी हो और इसीलिये जिसका
स्वतंत्र रूपसे विवेचन आवश्यक हो जाय । हाँ, यह हो सकता है कि जिन
विषयोंका निरूपण अवतक हो चुका है उनकी गभीरता और अहमियतका
खयाल करके उन्हींपर प्रकारान्तरसे प्रकाश डाला जाय । उन्हें इस प्रकार
वताया जाय, दिखाया जाय कि वे हृदयगम हो जायँ । इस जरूरतसे
इनकार किया जा सकता नहीं । गीताने भी ऐसा ही समझके शेष १२
अध्यायोंमें यही काम किया है । अठारहवेंमें इसके सिवाय सभी बातोंका
उपसंहार भी कर दिया है । इसीलिये सातवें अध्यायमें कोई नया विषय
न देके ज्ञान और विज्ञानकी ही बात कही गई है । मगर कहीं लोग ऐसा
न समझ ले कि यह बात केवल सातवें अध्यायका ही प्रतिपाद्य विषय है,
इसीलिये नवके शुरूमें ही पुनरपि उसीका उल्लेख कर दिया है ।

यहाँ पर ज्ञान और विज्ञानका मतलब समझ लेनेपर आगे बढ़नेमें
आसानी होगी । पढ़-सुनके या देखके किसी बातकी साधारण जानकारी-
को ही ज्ञान कहते हैं । विज्ञान उसी बातकी विशेष जानकारीका नाम
है । इसके दो भाग किये जा सकते हैं । एक तो यह कि किसी बातके
सामान्य (general) निरूपण, जिससे सामान्य ज्ञान हो जाय, के बाद
उसका पुनरपि ब्योरेवार (detailed) निरूपण हो जाय । इससे
पहलेकी अपेक्षा ज्यादा जानकारी उसी चीजकी जरूर होती है । दूसरा
यह कि जिस ब्योरेका निरूपण किया गया हो उसीको प्रयोग (expe-

riment) करके साफ-साफ दिखा-सुना दिया जाय । इस प्रकार अपनी आँखों देस लेने, घू लेने या सुन लेनेपर पूरी-पूरी जानकारी हो जाती है, जिससे वह बात दिल-दिमागमें अच्छी तरह बैठ जाती है । हमने किसीको कह दिया, उठाने मुन लिया या कहीं पढ़ लिया कि सूतमें कपड़ा तैयार होता है । इस तरह जो उसे जानकारी हुई वही ज्ञान है । उसके बाद सामने कपड़ा रखके उसके सूतोंको दिखाया दिया, तो उसको विज्ञान हुआ—विशेष जानकारी हुई । मगर सूतका तानाबाना करके उसके सामने ही यदि कपड़ा बुन दिया तो यह भी विज्ञान हुआ और इसके चलते उसके दिल-दिमागमें यही बात पक्की तौरसे जम जाती है ।

गीतामें भी शुरूके छे अध्यायोंमें जिन बातोंका निरूपण हुआ है वह तो ज्ञान हुआ । मगर उन बातोंके प्रकारान्तरसे निरूपण करनेके साथ ही सातवेंमें सृष्टिके कारणों आदिका विशेष विवरण दिया है ।

आठवेंमें अधिभूत आदिके निरूपणके साथ ही उत्तरायण आदिका विशेष वर्णन किया है ।

नवेंमें फिर प्रकृतिमें सृष्टि और प्रलयके निरूपणके साथ क्रानु, यज्ञ, मत्र आदिके रूपमें इस सृष्टिको भगवानका ही रूप कहा है ।

दसवेंमें इसी बातका विशेष ध्यान दिया है कि सृष्टिकी कौन-कौनसी चीजें सामतीरसे भगवानके स्वरूपमें आ जाती हैं ।

इस तरह जिस तत्त्वज्ञानकी बात दूसरे अध्यायसे शुरू हुई उसीको पुष्ट करनेके लिये इन चारों अध्यायोंमें विभिन्न ढंगसे बातें कही गई हैं । सृष्टिके महत्त्वपूर्ण पदार्थोंकी ओर तो लोगोका ध्यान खामखा ज्यादा आकृष्ट होता है खुदबखुद । अब यदि उन पदार्थोंको भगवानका ही रूप या उन्हींसे साक्षात् बने हुए बताया जाय तो और भी ज्यादा ध्यान उबर जाता है । हम तो कही चुके हैं कि आत्मा, परमात्मा और पिंड, ब्रह्मांड इन चारोंमें एक ही बुद्धि—सम बुद्धि ही—तत्त्वज्ञान है । इस निरूपणसे

उसी ज्ञानमे मदद मिलती है। इस प्रकार ब्योरेवार निरूपणके द्वारा विज्ञानमे ही ये चारो अध्याय मदद करते हैं। ७वे का विषय जो ज्ञान-विज्ञान कहा है वह तो कोई नई चीज है नहीं। इसमे ज्ञान या विज्ञानका स्वरूप बताया गया है नहीं कि वही इसका विषय हो। सिर्फ पहलेके ही ज्ञानकी पुष्टि की गई है। इसी प्रकार नवेका विषय राजविद्या-राज-गुह्य लिखा है। मगर उसके दूसरे ही श्लोकमे ज्ञान-विज्ञानका ही नाम राजविद्या-राजगुह्य कहा गया है। इसलिये यह भी कोई नई चीज है नहीं। आठवेका विषय जो तारक ब्रह्म या अक्षरब्रह्म है वह भी कोई नई चीज नहीं है। अविनाशी ब्रह्म या आत्माके ही ज्ञानसे लोग तर जाते हैं—मुक्त होते हैं और उसका प्रतिपादन पहले होई चुका है। ओंकारको भी इसीलिये अक्षर या तारक कहते हैं कि ब्रह्मका ही वह प्रतीक है, प्रतिपादक है। दसवेको तो विभूतिका अध्याय कहा ही है और विभूति है वही भगवानका विस्तार। इसलिये यह भी कोई स्वतंत्र विषय नहीं है।

इस प्रकार ब्योरेके प्रतिपादनके बाद पूरी तौरसे दिमागमे बैठानेके लिये प्रत्यक्ष ही उसी चीजको दिखाना जरूरी होता है और ग्यारहवे अध्याय-मे यही बात की गई है। भगवानने अर्जुनको दिव्य दृष्टि दी है और उसने देखा है कि भगवानसे ही सारी सृष्टि कैसे बनती और उसीमे फिर लीन हो जाती है। यदि प्रयोगशालामे कोई अजनबी भी जाय तो यत्रो तथा विज्ञानके बलसे उसे अजीब चीजे दीखती है जो दिमागमे पहले नहीं आती थी। कहना चाहिये कि उसे भी दिव्य-दृष्टि ही मिली है। दिव्य-दृष्टि के सींग पूछे तो होती नहीं। जिससे आश्चर्यजनक चीजे दीखे और बातें मालूम हो वही दिव्य-दृष्टि है। इसलिये ११वेमे विज्ञानकी ही प्रक्रिया है।

ग्यारहवेके अन्तमे जिस साकार भगवानकी बात आ गई है उसकी और उसीके साथ निराकारकी भी जानकारीका मुकाबिला ही बारहवेमे है। यदि उसके अन्तवाले भक्तनिरूपणको १४वेके अन्तके गुणातीत

तथा दूसरेके अन्तर्गतके स्थितप्रज्ञके निरूपणसे मिलायें तो पता चलेगा कि तीनों एक ही हैं । इसीसे मालूम होता है कि वारहवेंकी भक्ति तत्त्वज्ञान ही है जो पहले ही आ गया है । यहाँ सिर्फ व्योरा है उसीकी प्राप्तिके उपायका ।

१३वेमे क्षेत्रक्षेत्रज्ञका निरूपण भी वही विज्ञानकी बात है ।

१४वेका गुणनिरूपण सृष्टिके खास पहलूका ही दार्शनिक व्योरा है ।

पन्द्रहमे पुरुषोत्तम या भगवान और जन्ममरणादिकी बातें, १६वेंमें आसुर सम्पत्तिकी बात और १७वेकी श्रद्धा विज्ञानसे घनिष्ठ सम्बन्ध रखती है ।

इसमें तथा १८वेमे गुणोंके हिसाबसे पदार्थोंका विवेचन गुण-विभागमें ही आ जाता है । अन्तर्मे और शुरुमे भी १८वेंमें कर्म, त्याग आदिका ही उपसंहार एव सन्यासकी बात है जो पहले आ चुकी है । ध्यानयोग भी पहले आया ही है । उसीका यहाँ उपसंहार है ।

योग और योगशास्त्र

गीताके योग शब्दको लेके कुछ लोगोंने जानें क्या-क्या उडाने मारी है और गीताका अर्थ ही सन्यास-विरोधी योग उसीके बलपर कर लिया है । इतना ही नहीं । ज्ञानमार्गके टीकाकारों और शंकर वगैरहपर उनने काफी ताने-तिशने भी कसे हैं और खडन-मडन भी किया है । उनने इस योग, हर अध्यायके अन्तर्गतके समाप्ति सूचक “इतिश्री” आदि वचनोंमें “योगशास्त्रे” तथा “भगवद्गीतासु” शब्दोंको बार-बार देखके यही निश्चय किया है कि एक तो गीतामें केवल प्रवृत्ति रूप योग या सन्यास-विरोधी कर्मका ही निरूपण है—यह उसीका शास्त्र है, दूसरे यह योग भागवत या महाभारतवाला भागवतधर्म या नारायणीय धर्म ही है । उन्होंने उसे ही गीताका प्रतिपाद्य विषय माना है । इसीलिये जरूरत

हो जाती है कि इन बातोंपर भी चलते-चलाते थोड़ा प्रकाश डाल दिया जाय ।

हम कुछ भी कहनेके पहले साफ कह देना चाहते हैं कि गीताका विषय न तो भागवतधर्म है और न कुछ दूसरा ही । उसका तो अपना ही गीता-धर्म है जो और कहीं नहीं पाया जाता है । यही तो गीताकी खूबी है और इसीलिये उसकी सर्वमान्यता है । दूसरोकी नकल करनेमें उसकी इतनी कद्र, इतनी प्रतिष्ठा कभी हो नहीं सकती थी । तब उसकी अपनी विशेषता होती ही क्या कि लोग उसपर टूट पड़ते ? यह बात तो हमने अबतक अच्छी तरह सिद्ध कर दी है । यह भी तो कही चुके हैं कि गीताने यदि प्रसगवश या जरूरत समझके दूसरोकी बातें भी ली हैं तो उनपर अपना ही रंग चढ़ा दिया है । मगर भागवत धर्मपर कौनसा अपना रंग उसने चढ़ाया है यह तो किसीने नहीं कहा । अगर रंग चढ़े भी तो जब गीताका मुख्य विषय दूसरोका ही ठहरा, न कि अपना खास, तब तो उसकी विशेषता जाती ही रही । शास्त्रों और ग्रन्थोंकी विशेषता होती है मौलिकतामें । उनकी जरूरत होती है किसी नये विषयके प्रतिपादनमें । यही दुनियाका नियम एव सर्वमान्य सिद्धान्त है । लेकिन और भी सुनिये ।

सबसे पहले सभी अध्यायोंके अन्तमें लिखे “योगशास्त्रे” और “भगवद्-गीतासु” को ही ले । जब इस बार-बार लिखे योग शब्दसे कोई खास अभिप्राय लेने या इसे खास मानी पिन्हानेका यत्न किया जाता है तो हमें आश्चर्य होता है । गीताका योग शब्द तो इतने अर्थोंमें आया है कि कुछ कहिये मत । अमरकोषके “योगः सहननोपायध्यानसगतियुक्तिषु” (३।३।२२) में जितने अर्थ इस शब्दके लिखे गये हैं और उनके विवरणके रूपमें जो बीसियों प्रकारके अर्थ पातजलदर्शन, महाभारत, या ज्योतिष ग्रन्थोंमें आते हैं प्रायः सभी अर्थोंमें गीताने योगशब्दको लिखके ऊपरसे कुछ नये मानी भी जोड़े हैं । उसने अपना खास अर्थ

भी इस शब्दको पिन्हाया है। यदि गीताके १८वें अध्यायके अन्तके ७४-७६ श्लोकोको गौरसे देखा जाय तो पता चलेगा कि गीताके समूचे सवादकी भी योग ही कहा है। यह तो हम पहले बता चुके हैं कि गीताका अपना योग क्या है। और भी देखिये कि पहले अध्यायमें जिस अर्जुनके विषादकी ही बात मानी जाती है उसे भी “विषादयोगोनाम प्रथमोऽध्याय” शब्दोमें साफ ही योग कह दिया है। भला इसका क्या सम्बन्ध है भागवत धर्मके साथ ? अध्यायोके अन्तमें जो योग शब्द आये है वह तो अलग-अलग प्रत्येक अध्यायमें प्रतिपादित बातोंके ही मानीमें है। जबतक यह सिद्ध न हो जाय कि सभी प्रतिपादित बातें भागवतधर्म ही हैं तबतक उन योग शब्दोंसे यह कैसे माना जाय कि वे भागवतधर्मकेही प्रतिपादक हैं ? ऐसा माननेमें तो अन्योन्याश्रय दोष हो जायगा। यही कारण है कि हर अध्यायमें लिखी बातोंको ही अन्तमें लिखके आगे योग शब्द जोड़ दिया गया है। इसलिये उन शब्दोंसे ऐसा अर्थ निकालना सिर्फ बालकी खाल खींचना है।

रह गई बात “भगवद्गीतासु” या “श्रीमद्भगवद्गीतासु” शब्दकी। हम तो इसमें भी कोई खास बात नहीं देखते। इससे यदि भागवतधर्मको सिद्ध करने की कोशिश की जाती है तो फिर वही बालकी खालवाली बात आ जाती है। यह तो सभी मानते हैं कि गीता तो उपनिषदोंका ही रूपान्तर है—उपनिषद ही है। फर्क सिर्फ यही है कि उपनिषदोंको भगवानने खुद अपने शब्दोंमें जब पुनरपि कह दिया तभी उसका नाम भगवद्गीतोपनिषद पड़ गया। गीता शब्द जिस गै धातुसे बनता है तथा उसका अर्थ जो गान लिखा है उसके मानी वर्णन या कथन है। फिर वह कथन चाहे तान-स्वरके साथ ही या साधारण शब्दोंमें ही हो। गान भी तो केवल सामवेदमेंही होता है। मगर “वेदै सागपदक्रमोपनिषदैर्गायति य सामगा”—में तो सभी वेदोंमें और उपनिषदोंमें भी गानकी बात ही लिखी है।

यहाँतक कि वेदके अग व्याकरणादिमें भी गान ही कहा गया है । मगर वहाँ तो गान—ताल-स्वरके साथ—असभव है । हम आपका गुण गाते रहते हैं, ऐसा कहनेका अर्थ केवल वयान ही होता है, न कि राग और तालके साथ गाना । यही बात गीता या भगवद्गीतामें भी है । उपनिषद् स्त्री-लिंग तथा अनेक है । इसीलिये 'गीतासु'में स्त्रीलिंग और बहुवचन प्रयोग है, जैसा कि बहुवचन 'उपनिषत्सु'में है । आमतौरसे गीता शब्द भी इसीलिये स्त्रीलिंग हो गया । नहीं तो 'गीत' होता । यदि गौरसे देखा जाय तो गीतामें मौके-मौकेसे कुल २८ वार "श्रीभगवानुवाच" शब्द आये हैं । इनमें केवल ग्यारहवें अध्यायमें चार वार, दूसरे और छठेमें तीन-तीन वार, तीसरे, चौथे, दसवें और चौदहवेंमें दो-दो वार तथा शेष अध्यायोंमें एक-एक वार आये हैं । इनका अर्थ है कि "श्रीभगवान् बोले ।" चाहे श्रीभगवान् कहे या श्रीमद्भगवान् कहे, दोनोंका अर्थ एक ही है । इसमें स्पष्ट हो जाता है कि गीतामें जो कुछ उपदेश दिया है या वर्णन किया है वह श्रीमद्भगवान् ने ही । वस, इसीलिये इसका नाम श्रीमद्भगवद्गीता हो गया, न कि किसी और कारणसे । इतनेसे ही जाने कहाँसे नारायणीयधर्मको यहाँ उठा लाना और गीताके साथ उसे पटकना बहुत दूरकी कौड़ी लाना है ।

योग शब्दके बारेमें जरा और भी कुछ जान लेना अच्छा होगा । गीता में केवल योग शब्द प्रायः १३५ वार आया है । प्रायः उसीके मानीमें उसी युज् धातुसे बने युञ्जन्, युक्त्वा, युक्त आदि शब्द भी कई वार आये हैं । मगर उन्हें छोड़के सीधे योग शब्द हर अध्यायके अन्तके समाप्ति सूचक नकल्प वाक्यमें दो-दो वार आये हैं । इस प्रकार यदि इन ३६को निकाल बाहर करे तो प्रायः सौ वार गीताके भीतरके श्लोकोंमें यह शब्द पाया जायगा । इनमें चौथे, पाँचवें, छठे तथा आठवें आदिमें कुछ बार पातजल योगके अर्थमें ही यह शब्द आया है, या ऐसे अर्थमें ही जिसमें पातजल

योग भी समाविष्ट है। तीसरे अध्यायके “कर्मयोग” (३।१) में और “योगिन कर्म” (५।११) में भी योग शब्द साधारण कर्मके ही मानी में आया है। इसीलिये वहाँ कर्मयोग शब्दका वह विशेष अर्थ नहीं है जो उसपर कर्मयोग-शास्त्रके नामसे लादा जाता है। इसी तरह “यत्रकाले त्वनावृत्तिम्” आदि (८।२३-२७) श्लोको में कई बार योग और योगी शब्द साधारण कर्म करनेवालोंके भी अर्थ—व्यापक अर्थ—में आया है। “योगक्षेम” (१।२२) और “योगमाया समावृत” (७।२५) का योग शब्द भी अप्राप्तकी प्राप्ति आदि दूसरे ही अर्थोंमें है। दसवें अध्यायमें कई बार योग शब्द विभूति शब्दके साथ आया है और वह भगवानकी शक्तिका ही वाचक है। बारहवें में भी कितनी ही बार यह शब्द अभ्यास वगैरह दूसरे अर्थमें ही प्रयुक्त हुआ है। तेरहवेंके “अन्ये साख्येन योगेन” (१३।२४) में तो साफ ही योगका अर्थ ज्ञान है।

इस प्रकार यदि ध्यानसे देखा जाय तो दस ही बीस बार योग शब्द उस अर्थमें मुश्किलसे आया है, जिसका निरूपण “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (२।४७-४८) में किया गया है, हालाँकि उस योगका भी जो निरूपण हमने किया है और जिसे गीताधर्म माना है वह ऐसा है कि उसके भीतर कर्मका करना और उसका सन्यास दोनों ही आ जाते हैं। मगर यदि यह न भी मानें और योगका अर्थ वहाँ वही मानें जो गीतारहस्यमें माना गया है, तो भी आखिर इससे क्या मतलब निकलता है? गीताके श्लोको में जो सैकड़ों बारसे ज्यादा योग शब्द आया है उसमें यदि दस या बीस ही बार असदिग्ध रूपसे उस अर्थमें आया है और बाकी दूसरे-दूसरे अर्थोंमें, तो योग शब्दके बारेमें यह दावा कैसे किया जा सकता है कि वह प्रधानतया गीतामें उसी भागवतधर्मका ही प्रतिपादक है? चाहे आवेशमें आके श्रीरोको भले ही कह दिया जाय कि वे तो शब्दोंका अर्थ जबरदस्ती करके अपने सम्प्रदायकी पुष्टि करना चाहते हैं। मगर यह इलजाम तो उलटे

इलजाम लगानेवालोपर ही पड जाता है। यो तो चाहे जो भी दूसरोपर दोष मढ दे सकता है। मगर हम तो ईमानदारीकी बात चाहते हैं, न कि खीचतान।

सिद्धि और संसिद्धि

योग शब्द जैसी तो नहीं, लेकिन सिद्धि और ससिद्धि शब्दो या इसी अर्थमें प्रयुक्त सिद्ध एव ससिद्ध शब्दोको लेकर भी गीताके श्लोकोके अर्थोंमें और इसीलिये कभी-कभी सैद्धान्तिक बातोंतकमें कुछ न कुछ गडबड हो जाया करती है। ग्रामतौरसे ये शब्द जिस मानीमें आया करते हैं वह न होके गीतामें इन शब्दोके कुछ खास मानी प्रसंगवश हो जाते हैं, खासकर ससिद्धि शब्दके। मगर लोग साधारणतया पुराने ढंगसे ही अर्थ लगाके या तो खुद घपलेमें पड जाते हैं, या अपना मतलब निकालनेमें कामयाब हो जाते हैं। इसीलिये इनके अर्थका भी थोडासा विचार कर लेना जरूरी है।

सिद्धि और सिद्ध शब्द अलौकिक चमत्कार और करिश्मोके ही सम्बन्धमें ग्रामतौरसे बोले जाते हैं। साधु-फकीरोको या मन्त्रतंत्रका अनुष्ठान करके जो लोग कामयाबी हासिल करते एव चमत्कारकी बातें करते हैं उन्हींको सिद्ध और उनकी शक्तिको सिद्धि कहते हैं। इसी सिद्धि-की अणिमा, महिमा आदि आठ किस्में पुराने अर्थोंमें पाई जाती है। अणिमाके मानी है छोटेसे छोटा वन जाना और महिमाके मानी बड़ेसे बड़ा। लकाप्रवेशके समय हनुमानकी इन दोनों सिद्धियोंका वयान मिलता है जब वे लकाराक्षसीको चकमा देके भीतर घुस रहे थे। पातजल योग-सूत्रोके “ते समावावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः” (३।३७) में इन्हीं सिद्धिका जिक्र है जिनके चलते योगी भूत भविष्यकी बातें जान लेता, दूसरोके दिलकी बातें समझ लेता और पक्षि-पशुओके शब्दोका भी अर्थ जानता है। इसी

“यज्ज्ञात्वामुनय सर्वे परासिद्धिमितो गता ” (१४।१), “स्वेस्वे कर्मण्यभि-
रत ससिद्धिं लभते नर । स्वकर्मनिरत. सिद्धिं यथाविन्दति तच्छृणु”
(१८।४५), “स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ” (१८।४६),
“नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सन्यासेनाधिगच्छति” (१८।४६) और “सिद्धिं
प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे” (१८।५०) श्लोकोमे ही यह
दिक्कत होती है ।

इनपर कुछ भी विचार करनेके पूर्व यह जान लेना होगा कि कर्मोंके
अनेक नतीजोमे एक यह भी है कि उनसे हृदय, मन या अन्तःकरणकी
शुद्धि होती है । “योगिनः कर्म कुर्वन्ति सग त्यक्त्वात्मशुद्धये” (५।११) मे
आत्मशुद्धिका मनकी शुद्धि ही अर्थ है । इसीलिये वहाँ योगी शब्दका
अर्थ है साधारण कर्मी, न कि गीताका योगी । क्योंकि उसका तो मन पहले
ही शुद्ध हो जाता है । वह मनकी शुद्धिके लिये कर्म क्यों करेगा ? बिना
मन शुद्धिके वह योगी होई नहीं सकता । इसीलिये योगी हो जानेपर
मन शुद्धिका प्रश्न उठता ही नहीं । फलतः यदि पूर्वपरका विचार किया
जाय तो “मदर्थमपि” (१२।१०) मे भी सिद्धिका अर्थ है मन शुद्धि ही ।
इसी प्रकार (१८।४५-४६) मे भी सिद्धि और ससिद्धिका अर्थ मनकी
शुद्धि ही है और वह है उसकी चंचलताकी निवृत्ति या रागद्वेषसे छुटकारा ।
“तत्स्वयं योगससिद्धिः ” (४।३८) मे भी यही अर्थ है ।

इसके सिवाय (८।१५), (१४।१) और (१८।४६) इन तीन
श्लोकोमे सिद्धि तथा ससिद्धि शब्दमे एक विशेषण लगा है जो दो जगह
‘परमा’ है और एक जगह ‘परा’ । मगर दोनोंका अर्थ एक ही है और
है वह ‘ऊँचे दर्जेकी या सर्वश्रेष्ठ’ यही । इनमे जो (१४।१) का सिद्धि
शब्द है उसीका विशेषण ‘परा’ है । फलतः परासिद्धिका अर्थ है परम
कल्याण या मुक्ति ही । परके साथ जुटनेसे सिद्धि शब्द उस प्रसंगमे सिवाय
मुक्ति या चरमलक्ष्यसिद्धिके अन्य अर्थका वाचक होई नहीं सकता है ।

ताजीसे ताजी अंग्रेजीकी किताबोमे देखा है कि कठिन बातोको लेकर उन्हें बीसियो बार दुहराते हैं। यह दूसरी बात है कि अनेक ढंगसे वही बात कहके ही दुहराते हैं। गीतामे भी एक ही बात प्रकारान्तर और शब्दान्तरमे ही कही गई है, यह तो निर्विवाद है। अतएव गीताके उपदेश—गीताधर्म—की गहनताका खयाल करके पुनरावृत्ति उचित ही मानी जानी चाहिये।

गीताकी शैली पौराणिक

दूसरी बात यह है कि गीताका विषय और उसके तर्क वगैरह जरूर दार्शनिक है, मगर विषय प्रतिपादनकी शैली पौराणिक है और गीताकी यह एक खास खूबी है। दार्शनिक रीति रूखी और सख्त होती है, नीरस होती है। फलतः सर्वसाधारणके दिमागमे वह बात जँचती नहीं, जिससे लोग ऊब जाते हैं। फिर भी दार्शनिक इसकी पर्वा करते नहीं। उन्हें तो सत्यका प्रतिपादन करना होता है। वे उपदेशक और प्रचारक तो होते नहीं कि लोगोके दिल-दिमागको देखते फिरे। मगर गीता तो उपदेशकका काम करती है। उसका तो काम ही है सार्वजनिक जीवनसे सम्बन्ध रखनेवाले कामोका विवेचन करना और उनके रहस्यको लोगोके दिल-दिमागमे पहुँचाना। इसीलिये उसने पौराणिक शैली अखतियार की है। इसकी विशेषता यही है कि सवाद, प्रश्नोत्तर या कथनोपकथनके रूपमे यह बातें इसमे रखी गई हैं। इससे प्रसंग रुचिकर हो जाता है, उसमे सरसता आ जाती है। बच्चोके लिये यह सवादकी ही प्रणाली ज्यादा हितकर मानी जाती है। हितोपदेशमे यही बात पाई जाती है और पुराणोमे भी। इसके चलते कठिनसे कठिन विषय भी आलंकारिक ढंगसे प्रतिपादित होके सहज बन जाते हैं। चौदहवे अध्यायमे गर्भधारणके रूपमे सृष्टिका निरूपण कितना सुन्दर है ! अर्जुनको दूसरे अध्यायमे जो डाँटा गया

है कि मुंह कैसे दिखाओगे वह कितना अनूठा है । पन्द्रहवेंमें, मरणके सभी जीव सभी सत्कारोको लेके साथ ही जाता है, इसका कितना सुन्दर वर्णन वायुके द्वारा फूलोकी गन्ध ले जानेकी बातसे किया गया है ।

गीतोपदेश ऐतिहासिक

हमें एक ही बात और कहके उपसहार करना है । गीताके प्राचीन टीकाकारोंमें किसी-किसीने गीताके वर्णनको केवल आलंकारिक मानके अर्जुन, कृष्ण आदिको ऐतिहासिक पुरुषोकी जगह कुछ और ही माना है । उपदेश और उपदेश्य—गुरु तथा शिष्य—आदिको ही कृष्ण, अर्जुन आदिकारूप उनने दिया है और इस तरह अपनी कल्पनाका महल उसी नींवपर खड़ा किया है । मगर हमें उससे यह पता नहीं चल सका था कि ऐसा करके वे लोग सचमुच महाभारत, गीता, उस युद्ध और कौरव-पांडव आदिको ऐतिहासिक पदार्थ नहीं मानते । क्योंकि इस बातकी भूलक उनकी टीकाओंमें पाई नहीं जाती ।

परन्तु कुछ आधुनिक लोगोंने यह कहके गीताको ही ऐतिहासिकतासे हटाना चाहा है कि प्राय बीस लाख फौजो—क्योंकि १८ अक्षौहिणियाँ वहाँ मानी जाती हैं और एक अक्षौहिणीमें प्राय एक लाख आदमी अलावे घोड़े, हाथी, तोप आदिके होते थे—के बीचमें, जब वह प्रहार करने हीको थी, यह गीतोपदेश असंभव था । इसके लिये समय कहाँ था ? इसलिये कविने पीछेसे कृष्ण और अर्जुनके नामपर उसे रचके महाभारतमें घुसेड़ दिया है ।

मगर यदि वह जरा भी सोचे तो पता चले कि इस गीतोपदेशके लिये दो-चार घटेकी जरूरत न थी । सात सौ श्लोकोका पाठ तेजीसे एक घटेमें पूरा हो जाता है । किन्तु वहाँ श्लोक बोले गये, सो भी ठहर-ठहरके, यह बात तो है नहीं । कृष्णने अर्जुनको प्रचलित भाषामें उपदेश किया ।

एक घटेके लेक्चरको लिखनेमे पोथा बन जाता है। गीतोपदेशमे तो कुछ ही मिनटोकी या ज्यादासे ज्यादा आधे घटेकी जरूरत थी। विश्वरूपका लेक्चर तो हुआ भी नहीं। वह तो दिखा दिया गया। अर्जुन ऐसा कुन्द थोड़े ही था कि समझता न था और बार-बार रगड़-रगड़के पूछता था। अतः उस मौकेपर भी दस-बीस मिनटका समय निकाल लेना कुछ कठिन न था।

फिर भी हमारे ही देश के कुछ महापुरुषों ने जब यह कह दिया कि महाभारतकी बातें ऐतिहासिक नहीं, किन्तु कविकल्पित हैं, इसीलिये गीताका सवाद भी वैसा ही है, तो हमें मर्मान्तिक वेदना हुई। केवल हमीको नहीं। हमारे जैसे कितनोंको यह कष्ट हुआ। उसी समय कइयोंने हमसे अनुरोध किया कि आप इसका प्रतिपादन समुचित रूपसे करें। वे हमारे गीता-प्रेमको जानते थे। इसीसे उनने ऐसा कहा। यदि गीतामें किसीका अपना सिद्धान्त और उसकी हिंसा-अहिंसा न मिले तो इसमें गीताका क्या दोष? वह तो रत्नाकर सागर है। गोते लगाइये तो कुछ मोती-मूँगे कभी न कभी उसमेंसे ऊपर लाइयेगा ही। मगर आप जो चाहे सोई उसमेंसे लाये यह असंभव है, और ऐसा न होनेपर रत्नाकरके मूलमें आघात करना उचित नहीं। गीताके अपने सिद्धान्त हैं—गीताधर्म एक खास चीज है जो उसीका है, न कि किसी औरका।

ऐतिहासिकताकी बात यो है। आजसे हजारों साल पूर्व कुमारिल भट्टने मीमांसादर्शनकी टीका, तत्रवार्तिकमें, सदाचारके प्रसंगसे अर्जुनादि पांडवों और कृष्णके कामोपर आक्षेप करके पुनः उसका समर्थन किया है। दूसरेकी दृष्टिमें हमारे सत्पुरुषोंका काम खटका था। इसलिये वे उन्हें सत्पुरुष नहीं मानते थे। कुमारिलने खटका हटाके सत्पुरुष करार दिया और कृष्णका नानिहाल पांडवोंके यहाँ माना।

ब्राह्मणग्रन्थों और उपनिषदों—खासकर छान्दोग्य वृहदारण्यक

आदि—में बीसियों बार कुरुक्षेत्र और कुरुदेशका जिक्र आया है और वहाँ अकाल एव पाला-पत्थरकी बात लिखी गई है । कुरुक्षेत्रका कुरु तो पाडवों तथा कौरवोंका पूर्वज ही था । हस्ती भी उनका पूर्वज था । इसीसे हस्तिनापुर नाम और स्थान पाये जाते हैं । कुरुक्षेत्रके युद्धकी स्मृति अभी तक वहाँ पाई जाती है और स्थान याद किये जाते हैं । छान्दोग्य उपनिषदके चौथे अध्यायके १७वे खंडमें देवकीपुत्र कृष्णका उल्लेख है और ये थे पाडवोंके नातेदार यह अभी कहा है । सबसे बड़ी बात यह है कि भीष्मके मरणके समय माघमें कृत्तिका नक्षत्रका सूर्य लिखा मानके और तैत्तिरीय आदि संहिताओंमें भी यही देखके महाभारतके युद्धका समय ईसासे पूर्व १४००से लेकर २५०० सालके बीचमें गणितके आधारपर ठीक किया गया है । तिलकने ओरायनमें इसका बड़ा प्रामाणिक विवेचन किया है । इसके सिवाय बीसियों भारतीय तथा पाश्चात्य देशीय पुरातत्त्वज्ञोंने भी यह बात मानी है । तिलकने गीतारहस्यमें साफ ही लिखा है कि “सभी लोग मानते हैं कि “श्रीकृष्ण तथा पाडवोंके ऐतिहासिक पुरुष होनेमें कोई सन्देह नहीं है”, “चिन्तामणिराव वैद्यने प्रतिपादन किया है कि श्रीकृष्ण, यादव, पाडव तथा भारतीय युद्धका एकही काल है ।” फिर निराधार बात क्यों कही जाय ? तब तो रामायण आदि हमारा सभी इतिहास इसी तरह खत्म होगा । महाभारत पुस्तकको पुराण न कहके इतिहास कहते हैं और पंचमवेद भी । उपनिषदमें भी ऐसा ही कहा है । तो क्या अब उसे निरा उपन्यास माना जाय ?

गीताधर्मका निष्कर्ष

जो कुछ कहना था कहा जा चुका । गीतार्थ और गीताधर्मको समझने के लिये, हमारे जानते, इससे ज्यादा कहनेकी आवश्यकता नहीं है । इससे कमसे भी शायद ही काम चलता । इसीलिये इच्छा रहते हुए भी हम

इस विवेचनको सक्षिप्त कर न सके। उसमें हमें खतरा नजर आया। मगर अब हमें आशा है कि हमने जो कुछ लिखा है उसीकी कसौटीपर कसने पर गीताधर्मका हीरा शानदार और खरा निकलेगा। हम जानते हैं कि उसके लिये सैकड़ों तराजू और कसौटियाँ अबतक बन चुकी हैं जो एकसे एक जबर्दस्त हैं। मगर हमारा अपना विश्वास है कि उनमें कहीं न कहीं कोई खामी है, त्रुटि है। जब सभीको अपने विश्वासकी स्वतंत्रता है तो हमें भी अपने विचारके ही अनुसार कहने और लिखनेमें किसीको उज्र नहीं होना चाहिये। हम दूसरेके विचारोंको उनसे छीनने तो जाते नहीं कि कलह हो। हम तो कहीं चुके हैं कि गीता तो इसी बातको मानती है कि हर आदमी ईमानदारीसे अपने ही विचारोंके अनुसार बोले और काम करे। इसीलिये हमने पुरानी कसौटियोंकी त्रुटियोंका खयाल करके ही यह कसौटी तैयार की है। हमें इसमें सफलता मिली है या विफलता, यह तो कहना हमारे वशके बाहरकी बात है। मगर “कर्मण्येवाधिकारस्ते”के अनुसार हम इसकी पर्वा करते ही नहीं। हमारी इस कसौटीमें भी त्रुटियाँ होगी, इसे कौन इन्कार कर सकता है ? लेकिन गीतार्थ हृदयगम करनेमें यदि इससे कुछ भी सहायता मिली तो यह व्यर्थ न होगी।

महाभारतकी उस बड़ी पोथीमें जनकपुरके धर्मव्याधका वर्णन मिलता है, जो कसाईका काम करके ही अपनी जीविका करता था। उसीके सिल-सिलेकी एक सुन्दर कहानी भी है जो गीताधर्मको आईनेकी तरह झलका देती है। कोई महात्मा किसी निर्जन प्रदेशमें जाके घोर तप और योगाभ्यास करते थे। दीर्घ कालके निरन्तर प्रयत्नसे उन्हें सफलता मिली और योगसिद्धि प्राप्त हो गई। फिर क्या था ? उनमें वह काम वन्द कर दिया और गाँवकी ओर चल पड़े। लेकिन जाने क्यों योगसिद्धिकी प्राप्ति के बाद भी उन्हें सन्तोष न था, भीतरसे तुष्टि मालूम न होती थी। खैर, रास्तेमें

एक वृक्षके नीचे विश्राम करी रहे थे कि ऊपरसे किसी बगुलेने उनके ऊपर विष्ठा गिरा दिया। उन्हें बड़ा गुस्सा आया और आँखें लाल करके जो बगुलेको देखा तो वह जलके खाक हो गया। अब महात्माको विश्वास हो गया कि उन्हें अवश्य योगसिद्धि प्राप्त हो चुकी है।

फिर वह आगे चले। उनने भोजनका समय होनेसे गाँव में एक गृहस्थके द्वारपर पहुँचके “भिक्षा देहि” की आवाज लगाई। देखा कि एक स्त्री भीतर है, जिसने उन्हें देखा भी और उनकी आवाज भी सुनी। मगर वह अपने काममें मस्त थी। इधर महात्माको द्वारपर खड़े घटो हो गये। उस स्त्रीकी वृष्टतापूर्ण नादानीपर उन्हें क्रोध आया। ठीक भी था। सिद्ध पुरुषका यह घोर तिरस्कार एक मामूली गृहस्थकी स्त्री करे। मगर करते क्या? आँखोंसे खून उगलते खड़े रहे और दाँत पीसते रहे कि सहार ही कर दूँ। इतनेमें भोजन लेके जो स्त्री आई तो आते ही उसने बेलाग सुना दिया कि आँखे क्या लाल किये खड़े है? मैं वृक्ष-वाला बगुला थोड़े ही हूँ कि जला दीजियेगा। अब तो उन्हें चीरो तो खून नहीं। सारी गर्मी ठंडी हो गई यह देखके कि इसे यह बात कैसे मालूम हो गई जो यहाँसे बहुत दूर जगलमें हुई थी। फिर तो उन्हें अपनी तप-सिद्धि फीकी लगने लगी। खाना छोड़के उनने उस मातासे पूछा कि तुम्हें यह कैसे पता चला? उसने कहा कि लीजिये भोजन कीजिये और जनकपुरमें धर्मव्याधके पास जाइये। वही सब कुछ बता देगा।

महात्मा वहाँसे सीधे जनकपुर रवाना हो गये। परीशान थे, हैरतमें थे। जनकपुर पहुँचके धर्मव्याधको पूछना शुरू किया कि कहाँ रहता है। समझते थे, वह तो कहीं तपोभूमिमें पड़ा बड़ा महात्मा होगा। मगर पूछते-पूछते एक हाटमें एक ओर एक आदमीको देखा कि मास काटता और बेचता है और यही धर्मव्याध है। सोचने लगे, उफ, यह क्या? यही धर्मव्याध मुझे धर्म-कर्मका रहस्य बतायेगा? मगर कौतुक-

वश खड़े रहे। धर्मव्यावने एक बार उन्हें देखके मुस्कुरा दिया सही; मगर वह अपने काममें घटो व्यस्त रहा। जब कामसे छुट्टी हो गई और दूकान समेट चुका तो उसने उनसे पूछा कि महात्मन्, कैसे चले ? क्या आपको उस स्त्री ने भेजा है ? सिद्ध महात्मा तो और भी हैरान थे कि यह क्या ? स्त्री तो भला गृहस्थ का काम करती थी। मगर यह तो निरा कसाई है। फिर भी उसको भी नाक काटता है ! खैर, हाँ कहके उसके साथ उसके घर गये ! उन्हें बैठके पहले घटो वह अपने वृद्ध माँ-बापकी सेवा करता रहा, जैसे वह स्त्री अपने पतिकी सेवा कर रही थी। माँ-बापसे फुर्त पाके उसने उन्हें भी खिलाया-पिलाया। पीछे उसने वार्त्तालाप शुरू करके कहा कि मैंने पहले हजार कोशिश की थी कि इस हिंसासे बचूँ और दूसरी जं विका करूँ। मगर विफल रहा। तब समझ लिया कि चलो जब यही भगवानकी मर्जी है तो रहे। बस, केवल कर्त्तव्यबुद्धिसे यह काम करता हूँ। सफलता-विफलता और हानि-लाभकी जरा भी पर्वा नहीं करता। उसके बाद जो साग-सत्तू मिलता है उससे पहले अपने प्रत्यक्ष भगवान—माँ-बाप—की सेवा-शुश्रूषा करके उन्हें तृप्त करता हूँ। फिर यदि कोई अतिथि हो तो उसका सत्कार करके खुद भी खाता-पेता हूँ। यही मेरी दिनचर्या है, यही योगाभ्यास है, यही तपश्चर्या और यही भगवानकी पूजा है। वह स्त्री भी पतिके सिवाय किसी और को जानती ही नहीं। उसके लिये भगवान और सब कुछ वही एक पति ही है। यही उसकी योगसाधना है और यही न सिर्फ हम दोनोंके वल्कि सारे ससारके कर्मोंका रहस्य है, उनकी कुजी है और वास्तविक सिद्धिका असली मार्ग है।

इस आख्यानमें गीताधर्मका निचोड़ पाया जाता है। जबतक हम भगवानको, स्वर्ग, वैकुंठ, नरक और मुक्तिको अपनेसे अलग समझ उन्हें पानेके लिये कर्म-धर्म करेंगे और उनमें भी बुरे-भलेका भेद करेंगे कि यह

कर्म भला और यह बुरा है तबतक हम भटकते ही रहेंगे। तबतक कल्याण हमसे लाख कोस दूर रहेगा—दूर होता जायगा। हमें तो अपनी आत्माको ही, अपने आपकोही, सबमें वैसे ही देखना है जैसे नमक के टुकड़े में नीचे-ऊपर चारो ओर एक ही चीज होती है—नमक ही नमक होता है। यही बात गीता कहती है, यही उसका और उपनिषदोंका अद्वैत-तत्त्व है। नमकका ही दृष्टान्त देकर आरुणिने अपने पुत्र श्वेतकेतुको यही बात छान्दोग्योपनिषद्के छठे अध्यायके तेरहवें खंडके तीसरे मंत्रमें इस तरह कही है, “स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिद सर्वं तत्सत्य स आत्मा तत्त्वमतिश्वेतकेतो।” यह अत्यन्त कठिन होते हुए भी निहायत आसान है, यदि हममें इसकी आग हो, लगन हो। यही बात सूफियोने यो कही है कि “दिलके आईनेमें है तस्वीरे यार। जब जरा गर्दन झुकाई देख ली” और “बहुत ढूँढा उसे हमने न पाया। अगर पाया पता अपना न पाया”। इसीके हासिल होनेपर यह उद्गार निकली है कि “हासिल हुई तमन्ना जो दिलमें था मगर। दिलको आरजू है कोई आरजू न हो।” उपनिषदोंमें इसी उद्गारको “येन त्यजसि तत्त्यज” कहा है।

यही गीताधर्म है और यही उसका योग है। यही वेदान्तका रहस्य है, जिसके फलस्वरूप लोकसग्रह और मानव-समाजके कल्याणोंके लिये छोटे-बड़े सभी कामोंके करनेका रास्ता न सिर्फ साफ हो जाता है, बल्कि सुन्दर, रमणीय और रुचिकर हो जाता है, अत्यन्त आकर्षक बन जाता है। इसीके करते लोकसग्रहार्थ कर्म करनेसे तबीअत ऊबनेके बजाय उसमें और भी तेजीसे लगती जाती है। कितना भी कीजिये, फिर भी सन्तोष होनेके बजाय और करे, और करे यही इच्छा होती रहती है। साथ ही, यदि दृढ़ सकल्प एव पूर्ण प्रयत्नके बाद भी किसी कारणसे कोई काम पूरा न हो, छूट जाय या और कुछ हो जाय, तो जरा भी बेवैनी या परीशानी नहीं होती। मस्ती हमेशा बनी रहती है। यही स्थितप्रज्ञ, भक्त और

गुणातीतकी दशा है । इसके चलते ही यदि कर्म सोलहो आने छूट जाय, जैसे पेड़से पका फल गिर जाय, तो भी मस्ती ज्योकी त्यों रहती है । इसी मस्तीको हासिल करनेके ही लिये पहले धर्मोंका सन्यास आवश्यक होता है, ऐसी गीताकी मान्यता है ।

दूसरा
गीता भाग

पूर्वापर सम्बन्ध

गीताहृदयका अन्तरंग भाग या पूर्व भाग लिख चुकनेके बाद, जैसा कि उसके शुरूमें ही कहा जा चुका है, उसके मध्यके गीताभागका लिखा जाना जरूरी हो जाता है। जिस जानकारीकी, सहायताके ही लिये वह भाग लिखा गया है और इसीलिये अन्तरंग भाग कहा जाता भी है, उसके बाद उसी बातका लिखना अर्थसिद्ध हो जाता है। अन्तरंग भागके पढ़ लेने-पर गीताहृदयके इस दूसरे भागके पढ़नेकी आकांक्षा खुदबखुद हो जायगी। लोग खामखा चाहेंगे कि उसके सहारे गीतासागरमें गोता लगाये। उसके पढ़नेसे इसके समझनेमें—गीताका अर्थ और अमिप्राय हृदयगम करनेमें—आसानी हो जायगी। इसीलिये इसे भी पूरा किया जाना जरूरी हो गया।

हमने कोशिश की है कि जहाँतक हो सके श्लोकोंके सरल अर्थ ही लिखे जायें जो शब्दोंसे सीधे निकलते हैं। बेशक, गीता अत्यन्त गहन विषयका प्रतिपादन करती है, सो भी अपने ढंगसे। साथ ही, इसकी युक्ति दार्शनिक है, यद्यपि प्रतिपादनकी शैली है पौराणिक। इसलिये शब्दोंके अर्थोंके समझनेमें कुछ दिक्कत जरूर होती है, जबतक अच्छी तरह प्रसंग और पूर्वापरके ऊपर ध्यान न दिया जाय। हमने इस दिक्कत-को बहुत कुछ अन्तरंग भागमें दूर भी कर दिया है। फिर भी उसका आना अनिवार्य है। अतः ऐसे ही स्थानोंमें श्लोकोंके अर्थ लिखनेके बाद छोटी या बड़ी टिप्पणी दे दी गई जिससे उलझन सुलझ जाये और आशय झलक पड़े।

आशा है, यह भाग पूर्व भागके साथ मिलके लोगोंको—गीता-प्रेमियों-को—सन्तुष्ट कर सकेगा। गीतार्थ-अवगाहनके लिये उनका मार्ग तो कमसे कम साफ करी देगा।

प्रवेशिका

जिनने ज्यादा गौर नहीं किया है, या जो ध्यानसे गीता नहीं पढ़ते, लेकिन इतना जानते हैं कि गीता महाभारतमें ही लिखी है और उसी बड़ी पोथीमेंसे अलग करके इसका पठन-पाठन तथा प्रचार होता है, वह आमतौरसे ऐसा ही समझते हैं कि महाभारतके युद्धके आरम्भ होनेके पहले ही उसका प्रसंग आनेके कारण वह महाभारतकी पोथीमें भी उद्योग पर्वके बाद ही या भीष्मपर्वके शुरू होनेके पहले ही लिखी गई होगी। यदि और नहीं तो इतना तो खयाल उन्हें अवश्य होता होगा कि गीतोपदेशको सुननेके बाद ही लड़ाईकी बात धृतराष्ट्रको मालूम हुई होगी और 'भीष्म आदिकी मृत्युकी भी।

मगर दरअसल बात ऐसी है नहीं। यह सही है कि युद्धारम्भके पहले ही कृष्ण और अर्जुनके बीच गीतावाला सम्वाद हुआ, जिसे आजकी भाषामें एक तरहका चखचुख भी कह सकते हैं। यदि देखा जाय तो गीताके दूसरे अध्यायके शुरूमें, गीताके असली उपदेशके पहले, जो बातें कृष्ण एवं अर्जुनके बीच हो गई हैं वह चखचुख जैसी ही हैं। कृष्ण कहते हैं कि भई, ऐन लड़ाईके समयपर ही यह बड़ी बुरी कमजोरी तुममें कहाँसे आ गई ? राम, राम, इसे दूर करो और फौरन कमर बांधके तैयार हो जाओ। नामर्दकी तरह कमर तोड़के यह बैठ क्या गये हो ? इसपर अर्जुन अपने इस कामके, इस मनोवृत्तिके समर्थनके लिये दलीले करता और कहता है कि पूजनीय गुरुजनोके चरणोपर चन्दन, पुष्पादि चढानेके बदले उनके कलेजेमें तीर बेधूँ ? यह नहीं होनेका। इन्हें मारके इन्हींके खूनसे रंगे राजपाट जहन्नम जायें। मैं इन्हें हर्गिज नहीं मारनेका। यही

न होगा कि न लडनेपर राजपाट न मिलेगा ? तो इसमें हर्ज ही क्या है ? इन्हें न मारनेपर तो भीख माँगके गुजर करना भी कही अच्छा है । यह राजपाट ठीक है या वह भिक्षावृत्ति, इसका भी निर्णय तो हो पाता नहीं । मैं तो घपलेमें पड़ा हूँ । यह भी तो निश्चय नहीं कि हमी लोग खामखा जीतेंगे ही । ऐसी दशामें मुझे तो भिक्षावाला पक्ष ही अच्छा मालूम होता है ।

यह प्रश्नोत्तर चखचुख ही तो है । असली चखचुख तो ऐसे सकटके ही समय हुआ करती है । फर्क यही है कि अर्जुन और कृष्णकी बातोका तरीका अत्यन्त परिमार्जित था, गभीर था, जैसा कि गीताके शुरूके श्लोकोसे पता चल जाता है । हाँ, इसके बाद अर्जुनने यह जरूर किया कि अपनी ही बातपर अडे न रहे । किन्तु कृष्णसे साफ ही कबूल किया कि मेरी अबल इस समय काम नहीं कर रही है । इसीलिये कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यका ठीक-ठीक फैसला कर पाता हूँ नहीं । आप कृपा करके मेरी भलाईके लिये जो बात उचित हो वही कहिये । मैं आपकी शरण आया हूँ । नहीं तो मेरे हृदयमें जो महाभारत इस समय हो रहा है और जिसके करते सारी इन्द्रियाँ शिथिल होती जा रही हैं, वह मुझे मार डालेगा । उसकी शान्ति भूमडलके चक्रवर्त्ती राज्यकी तो क्या स्वर्गकी भी गद्दी मिलनेसे नहीं हो सकती है । इतना कहनेके बाद, मैं तो लडूंगा हर्गिज नहीं, ऐसा बोलके अर्जुन चुप्प हो गये । उसीके बाद कुछ मुस्कराते हुए कृष्णने दूसरे अध्यायके ग्यारहवें श्लोकसे गीतोपदेश शुरू किया ।

वात यह है कि भीष्मके आहत हो जाने, किन्तु मरनेके पूर्व, वीर क्षत्रियोचित शरशय्यापर उनके पडजानेकी खबर जब धृतराष्ट्रको सजयने दी, तो धृतराष्ट्रके कान खडे हुए । उसने समझा कि रग बदरग है । तभी उसने सजयसे धवराके पूछा कि बोलो, बोलो, क्या हो गया ? यह हालत कैसे हो गई, लडाईका श्रीगणेश कैसे हुआ, पहले किसने क्या किया

और यह नौबत आनेतक दूसरी बातें क्या-क्या हो गईं ? शुरूमें बात यो हुई कि लडाईकी सारी तैयारी देखके और अवश्यम्भावी सहारका खयाल करके व्यास धृतराष्ट्रके पास आये । यह तो मालूम ही है कि धृतराष्ट्र उनके पुत्र थे । इसलिये भी और सान्त्वना देनेके साथ ही आगाह कर देनेके लिये भी उनका आना जरूरी था । वही तो अब पथप्रदर्शक बच गये थे । बाकी लोग तो लडाईके मैदानमें ही डंटे थे । उनने समझा कि शायद अन्धे धृतराष्ट्रको यह देखनेकी इच्छा हो कि अन्तिम समय तो भला पुत्रो और सम्बन्धियोको देख लूँ । भीष्मपर्वके पहले अध्यायमें लडाईकी तैयारी देखने और सहारका लक्षण जाननेकी बात कहके दूसरेमें धृतराष्ट्रके साथ व्यासका सम्वाद लिखा गया है । वहाँ व्यासके यह कहनेपर कि चाहो तो आँखें ठीक कर दूँ और सब कुछ देख लो, धृतराष्ट्रने यही उत्तर दिया कि जिन्दगी भर तो कुछ देख न सका । तो अब आँख लेके भला यह वशसहार देखूँ ? इसकी जरूरत नहीं है । हाँ, कृपया ऐसा प्रबन्ध कर दें कि पूरा वृत्तान्त अक्षरशः जान सकूँ ।

इसपर व्यासने धृतराष्ट्रके मंत्री सजयको बताके कहा कि अच्छा, तो इस सजयकी ही आँखोंमें ऐसी शक्ति दिये देता हूँ कि यह रत्ती-रत्ती समाचार तुम्हें सुनायेगा । इसे हरेक बातकी जानकारी बैठे-बैठे ही हो जाया करेगी । दिनमें या रातमें, प्रत्यक्ष परोक्ष जो कुछ भी होगा, यहाँतक कि लडनेवाले लोग मनमें भी जिस बातका खयाल करेंगे, सभीकी पूरी जानकारी इसे हो जाया करेगी । लेकिन इसीके साथ व्यासने एक बार और भी धृतराष्ट्रको समझानेकी कोशिश की कि वह दुर्योधनको समझाके अब भी रोक दे, अभी कुछ बिगडा नहीं है । व्यासको तो पता था ही कि धृतराष्ट्र और दुर्योधनकी एक ही राय है । मगर धृतराष्ट्र पर तो इसका असर होने जानेका था नहीं । यही बातें दो और तीन अध्यायोंमें आई हैं । जब उनने देखा कि धृतराष्ट्रके मनमें उनकी बात घुस नहीं रही है,

प्रत्युत अभीतक उसे दुर्योधन आदि अपने ही पुत्रोकी जीतकी आशा लगी है, तब उनने उसका यह भ्रम मिटानेके लिये इतना ही बता दिया कि जो जीतता या हारता है उसकी हालत पहलेसे ही कैसी होती है। इसे ही शुभ-अशुभ लक्षण भी कहते हैं। फिर व्यास चले गये। इसके बाद धृतराष्ट्रने सजयसे पूछा कि आखिर यह भूमि कितनी बड़ी है जिसे जीतनेके लिये यह मारकाट होनेवाली है। भीष्मपर्वके चौथेसे लेकर बारहवें अध्यायतक उसी भूमडलके सभी विभागोका वर्णन किया गया है। इसके बाद सजय कुतूहलवश कुरुक्षेत्रकी ओर चले गये। फिर वहाँसे लौटके धृतराष्ट्रको सुनाया कि लो, अब तो भीष्म आहत होके पड़े हैं। यह बात तेरहवें अध्यायसे शुरू होती है और यहीसे गीतापर्वका श्रीगणेश होता है।

उसके बाद धृतराष्ट्रका रोना-गाना शुरू हुआ। फिर तो उसने भीष्मके आहत होनेके सारे वृत्तान्तके साथ ही युद्धकी सारी बातें पूछी और सजयने बताईं। दोनो पक्षोकी तैयारीकी भी बात सजयने कही। जिस प्रकार आज भी फौजोकी नाकेबंदी होती है और अनुकूल जगहपर लडनेवाले आदमियो, घुडसवारो या तोपखाने आदिको रखा जाता है। ठीक उसी प्रकार पहले भी रखा जाता था। इसीको व्यूह-रचना कहते थे। आजकी ही तरह यह रचना कई तरहकी होती थी। मगर उस समयकी परिस्थिति तथा अस्त्र-शस्त्रकी प्रगतिके अनुसार गाडीके गोल चक्केकी सूरतमें जब लोगोको खडा करते थे तो उसे चक्रव्यूह कहते थे। इसमें दुश्मन चारो ओरसे घिर जाता था। इसे ही आज घेरना (encirclement) कहते हैं। जब कछवेकी सूरतमें रखते जहाँ बीचमें तोप आदि ऊँची जगहपर रहें तो उसे कूर्मव्यूह कहते थे। गीताके पहले अध्यायमें इन्ही व्यूहोका जिक्र है। ज्यादा फौज कम फौजोके अगल-बगल (flank)में भी खडी हो जाती और आसानीसे विजय पाती थी। इसीलिये धृतराष्ट्रने सजयसे पूछा था कि हमारी फौज तो ग्यारह अक्षौहिणी—प्राय ११-१२

लाख—है, उसे उनकी सात ही अक्षौहिणी कैसे घेरेंगी, या उसका सामना करेगी ? सजयने इसीके उत्तरमें कहा कि कौन, कहाँ, कैसे खड़े हैं और किसे कैसे खड़ा किया गया था । पश्चिम ओर पूर्व रुख पांडवोंकी और पूर्व ओर पश्चिम रुख कौरवोंकी सेना खड़ी थी । सारी तैयारी कैसे पूरी हुई, यह बात भी उसने कही । अन्तमें कह दिया कि दोनों फौजे इस प्रकार आगे आमने-सामने डूँट गईं । शुरुमें दुर्योधन पक्षके सेनापति भीष्म और पांडव पक्षके भीम थे, यह भी बताया ।

इस प्रकार तेरहवेंसे शुरू करके चौबीसतकके अध्यायमें ये बातें कहके गीतापर्वकी एक तरहकी भूमिका पूरी की गई है । फिर पचीसवें से लेकर बत्तीसवेंतकमें गीताके कुल अठारह अध्याय पूरे हुए हैं । पूरी तैयारी और आमने-सामने डूँट जानेंकी बात सुनके ही गीताके पहले श्लोकमें धृतराष्ट्रने पछा कि उसके बाद फौरन मारकाट ही शुरू हो गई या कुछ और भी बात हुई ? उसके उत्तरमें ही समूची गीता आ गई । इसी सिलसिलेमें एक और भी मजेदार बात हो गई थी ।

गीतापदेशके बाद जब अर्जुन लड़नेको तैयार हो गये तो एकाएक देखते हैं कि युधिष्ठिर कवच वगैरह उतारके नगे पाँव कौरवोंकी सेनाकी ओर तेजीसे बढ़े जा रहे हैं । देखते ही अर्जुन आदि सभी घबरा गये । हालत यह हो गई कि ये पाँचों भाई कृष्णके साथ उनके पीछे-पीछे दौड़े जा रहे हैं और कहते जा रहे हैं कि राम, राम, यह क्या कर रहे हैं ? ऐन वक्तपर आप यह कहाँ चले ? जब युधिष्ठिर न रुके, तो कृष्णने ताड़ लिया और लोगोंको समझा दिया कि भीष्म आदि गुरुजनोंसे लड़नेके पहले आज्ञा लेने जा रहे हैं । यही शिष्टाचार है । उधर कौरव सेना वालोंको बड़ी खुशी हुई कि लो, बिना मारे ही दुश्मन मरा । सचमुच युधिष्ठिर नामर्द है । नहीं तो ऐसे वीरबाँकुड़े भाइयो और कृष्णकी मददके होते हुए भी क्यों दुर्योधनके पाँव पड़ने आता ?

इसी बीच युधिष्ठिर सर्वोके साथ ही पहले भीष्मके पास और पीछे क्रमशः द्रोण, कृप और शल्यके पास गये और चारोको प्रणाम करके लड़ने-की आज्ञा तथा सफलताकी शुभेच्छा चाही। पहलेके तीन तो हर तरहसे माननीय थे। शल्य भी था माद्रीका भाई और भीम आदिका मामा। वह मद्रदेशका राजा था। उसने युधिष्ठिरको आज्ञा दी और शुभेच्छा भी जाहिर की। मगर सबोने एक बात ऐसी कही जो विचारणीय है और जिसका जिक्र हम पूर्व भागमें कर चुके हैं। चारोके मुखसे एक ही श्लोक निकला, जो इस प्रकार है, “अर्थस्य पुरुषो दासो दासस्त्वर्थो न कस्यचित्। इति सत्यं महाराज, वद्वोऽस्म्यर्थेन कीरवै।” यही श्लोक भीष्मपर्वके ४३वें अध्यायका ४१वाँ, ५६वाँ, ७१वाँ तथा ८२वाँ है। इसका सीधा अर्थ यही है कि “महाराज, अन्नघनका गुलाम आदमी होता है, न कि आदमी-का गुलाम पैसा, यह प्रकटी बात है। इसीलिये कौरवोने हमें गुलाम बना लिया है।”

जिन्हें मौतपर भी कब्जा हो और जो अपनी मर्जीके खिलाफ न तो हार सके और न मर सकें उन लोगोने जब ससारका पक्का नियम ऐसा बता दिया और हिम्मतके साथ तदनुकूल ही अपनी स्थिति कबूल कर ली, तो मानना ही पड़ेगा कि यह बड़ी बात है। इसीलिये इस अप्रिय सत्यपर पूरा ध्यान न देके जो लोग कोरे अध्यात्मकी राग अलापते रहते हैं वे कितने गहरे पानीमें हैं यह बात स्पष्ट हो जाती है। भीष्मपितामह, द्रोणाचार्य और कृपाचार्य तो ऐसा कहे और हम अध्यात्मसे जरा भी नीचे न आयें यह विचित्र बात है। लेकिन जैसा कि हम दिखला चुके हैं, गीता इस कठोर सत्यको खूब मानती है। वह इसे स्वीकार करके ही आगे बढ़ी है। शायद कोई ऐसा समझ ले कि उन महानुभावोने योही ऐसा कह दिया है। इसलिये उसीके वाद जो श्लोक चारो जगह आये हैं वे सोलहो आने एकसे न होनेपर भी अभिप्रायमें एकसे ही हैं। वह इस बातको और भी खोल

देते हैं। हम द्रोणके कहे श्लोकको लिखके उसीका अर्थ बता देना काफी समझते हैं। एक श्लोक यो है, “ब्रवीम्येतत्क्लीववत्त्वा युद्धादन्यत् किमिच्छसि । योत्स्येऽहं कौरवस्यार्थे तवाशास्योजयो मया” (५७) । इसका भावार्थ यह है कि “यही कारण है कि आज मैं तुम्हारे सामने दबवूकी तरह बातें करता हूँ । लड़ूंगा तो दुर्योधनके ही पक्षमें । मगर विजय तुम्हारी ही चाहूँगा ।” उनने साफ मान लिया कि युधिष्ठिरके सामने अन्नघनके ही लिये दबना पड़ा ।

उसके बाद युधिष्ठिर सदल वापस आ गये और कुछ अन्य राजनीतिक चालोके बाद महाभारतकी भिडन्त शुरू हुई जिसका वर्णन ४४वें अध्यायसे शुरू हुआ है । इस प्रकार अबतक जो कुछ कहा गया है उससे गीताके उपदेशकी परिस्थितिका पूरा पता लग जानेसे उसका तात्पर्य सुगम हो जाता है । इसीलिये गीताके प्रतिपादित विषयमें प्रवेशके लिये और कुछ कहनेकी आवश्यकता नहीं रह जाती ।

हाँ, कुछ नाम शुरूमें आये हैं उन्हें यही जान लेना अच्छा है । धृतराष्ट्र दुर्योधनका पिता था और सजय धृतराष्ट्रका मंत्री यह तो कही चुके हैं । भीष्म, द्रोण और कृपको भी लोग जानते ही हैं । भीष्म बड़े बूढ़े और सबके पितामह थे । इसीलिये उन्हें भीष्मपितामह भी कहते हैं । शेष दो व्यक्ति आचार्य्य थे । उनने शिक्षा दी थी । अश्वत्थामा द्रोणका पुत्र था और विकर्ण था दुर्योधनका भाई । युयुधान एव सात्यकि एक ही व्यक्तिके नाम हैं । भूरिश्रवाको ही सौमदत्ति (सोमदत्तका पुत्र) कहते थे । धृष्टद्युम्न द्रुपदका बेटा था और द्रुपद था द्रौपदीका पिता तथा पंचाल देशका राजा । विराट मत्स्यदेशका राजा था । धृष्टकेतु शिशुपालके लठकेका नाम था । चेकितान यदुवशियोमें एक योद्धा था । वसुदेव यदुवशी ही थे, जिनके पुत्र कृष्ण थे । युधामन्यु और उत्तमौजा भी पंचालदेशके ही निवासी थे । शिविदेशके राजा को ही शैब्य लिखा

है । कुन्ती जिस राजाको गोदमें दी गई थी उसके वंशका नाम ही कुन्तिभोज था । उसी राजाका पुत्र पुरुजित् नामवाला था । इसीलिये पुरुजित् और कुन्तिभोज ये दो नाम न होके एक ही हैं । पुरुजित्के ही वंशका नाम कुन्तिभोज है । सुभद्रा कृष्णकी बहन थी । उसकी शादी अर्जुनसे हुई थी । इसीलिये सुभद्राके पुत्र अभिमन्युको ही सौभद्र कहा है । द्रौपदेय कहा है द्रौपदीके प्रतिविन्ध्य आदि पाँचों बेटोको । काश्य और काशिराज एक ही आदमी—काशीके राजा—को कहा गया है । शिखंडीको तो सभी जानते हैं । वह नपुंसक था और उसीकी ओटमें भीष्म मारे गये । क्योंकि नपुंसकपर वार वह करते न थे । हृषीकेश एव गोविन्द कृष्णका ही नाम है । गुडाकेश, पार्थ, सब्यसाची अर्जुनको ही कहते हैं । भारत अर्जुनको भी कहा है और धृतराष्ट्रको भी । कृष्णके ही कुलको वृष्णिकुल और इसीलिये कृष्णको वाष्ण्य भी कहते हैं । गोविन्द, अरिसूदन, मधुसूदन, माधव नाम भी उनका हैं और भगवान् या श्रीभगवान् भी । अर्जुनको परन्तप भी कहा है और पार्थ भी । पार्थका अर्थ पृथा (कुन्ती)का पुत्र । कुन्तीके पुत्र होनेसे ही अर्जुन कौन्तेय कहे गये हैं ।

गीताके शुरूमें ही जो व्यूढ शब्द आया है उसका अर्थ है व्यूहके आकारमें बनी या खड़ी फौज । व्यूहका अर्थ पहले ही बताया जा चुका है । वही महारथ शब्द भी आया है । यह भी फौजी शब्द है । जैसे जो दस या ज्यादा शत्रुके हवाई जहाजको खत्म कर दे उसे फ्रेंच या अंग्रेजी भाषामें एस (ace) कहते हैं । उसी तरह ये महारथ आदि शब्द भी पहले बोले जाते थे । योद्धा लोगोकी ही यह सजाये थी और थी ये चार—अर्द्धरथ, रथ, महारथ और अतिरथ । जो एकसे भी अच्छी तरह न लड़ सके वह अर्द्धरथ, जो एकसे लड़ सके वह रथ, जो अकेले दस हजार योद्धाओंसे भिड़े वह महारथ और जो असंख्य लोगोसे भिड़ जाये वह अतिरथ कहा जाता था—“एको दश सहस्राणि योधयेद्यस्तु धन्विनाम् । शस्त्रशास्त्रप्रवीणश्च

स वै प्रोक्तो महारथ । अमितान्योवयेद्यस्तु सप्रोक्तोऽतिरथस्तु स । रथ-
स्त्वेकेन योद्धा स्यात्तन्यूनोऽर्द्धरथ स्मृत ।”

अब एक ही बात जाननेके लिये रह जाती है और है वह कुरुक्षेत्रकी बात । छान्दोग्य और बृहदारण्यक जैसे प्राचीनतम उपनिषदोंमें बार-बार कुरुदेश और कुरुक्षेत्रका नाम आता है । मनुस्मृतिमें भी ब्रह्मर्षिदेशको बताते हुए दूसरे अध्यायमें उसके अन्तर्गत कई प्रदेशोंका नाम गिनाके कहा है कि “कुरुक्षेत्र, मत्स्य, पाचाल और शूरसेन इन्हीं चार देशोंको मिलाके ब्रह्मर्षिदेश कहा जाता है—कुरुक्षेत्र च मत्स्याश्च पाचाला शूरसेनका । एष ब्रह्मर्षिदेशो वै ब्रह्मावर्त्तदिनन्तर ।” उसी ब्रह्मर्षिदेशका नाम पीछे कान्यकुब्ज हो गया । वर्त्तमान गुडगाँव, रोहतक आदि जिले कुरुक्षेत्रके ही भीतर हैं । उनसे पश्चिम बहुत दूरतकका प्रदेश ब्रह्मावर्त्त कहा जाता था । जाबालोपनिषदके पहले ही मन्त्रमें कुरुक्षेत्रका नाम आया है । परशुरामके बारेमें यही माना जाता है कि उसी मैदानमें उनने बार-बार क्षत्रियोंका सहार किया । दिल्लीके पासका पानीपतका मैदान इधर भी कितनी ही लड़ाइयोंका केन्द्र रहा है । वह कुरुक्षेत्रका ही मैदान है । उसीमें महाभारतका महायुद्ध भी हुआ था । भारतके लिये यह कत्लगाह है ।

महाभारतके शत्यपर्वके कुल छव्वीस श्लोकोंमें इस कुरुक्षेत्रकी चौहद्दी, इसके मुख्य स्थान आदि दिये गये हैं जो पुराने जमानेके नाम हैं । वही यह भी लिखा है प्रजापतियोंकी यह पुरानी यज्ञशाला है । यहीपर देव-ताओंने भी बड़े-बड़े यज्ञ किये थे । इसीलिये इसकी धूलतक पापनाशक मानी गई है । कुरुक्षेत्रका शब्दार्थ है कुरुका क्षेत्र या खेत । कुरु था कीरव-पाडवोंका मूरिस या पूर्वज । वही लिखा है कि इस जमीनको वह बराबर जोतता रहता था । इन्द्रने उसे बार-बार रोका । पर उसने न माना । जोतनेका मतलब कुछ साफ नहीं है सिवाय इसके कि

कहा गया है कि भविष्यमें जो यहाँ मरें उन्हें स्वर्ग मिले इसीलिये जोतना जारी था। अन्तमें इन्द्रने जब यह वरदान दिया कि जाइये यहाँ तप करने या लडनेमें जो मरेगे वह जरूर स्वर्गी होंगे, तब उसने जोतना छोड़ा। इसीलिये कुरुक्षेत्रको धर्मक्षेत्र या धर्मभूमि कहते हैं।

आगे श्लोकोके अर्थमें आवश्यकतानुसार बाहरसे जोड़े गये शब्द कोष्ठक में दिये हैं, यह याद रहे।

इसके अलावे कहीं-कहीं श्लोकार्थके बाद छोटी-बड़ी टिप्पणियाँ भी दी गई हैं। वे साफ हैं।

पुराने समयमें हाथसे पकड़के जिन तलवार आदि हथियारोंसे हमला करते थे उन्हें शस्त्र कहते थे और जिन तीर आदिको फेंकते थे उन्हें अस्त्र कहते थे। उस समय फौजको भी बल कहते थे।

पहला अध्याय

धृतराष्ट्र उवाच

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।

सामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ॥१॥

धृतराष्ट्रने पूछा—संजय, धर्मकी भूमि कुरुक्षेत्रमे जमा मेरे और पाण्डु-पक्षके युद्धेच्छुक लोगोने क्या किया ? १।

संजय उवाच

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।

आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥२॥

संजयने कहा—उस समय पांडवोंकी सेना व्यूहके आकारमें (सजी) देखके राजा दुर्योधन द्रोणाचार्यके पास जाके बात बोला (कि)—२।

पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।

व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥३॥

आचार्य, पांडुके बेटोंकी इस बड़ी सेनाको (तो) देखिये । इसकी व्यूह रचना आपके चतुर चले द्रुपद-पुत्र (धृष्टद्युम्न)ने की है । ३।

अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।

युधामन्यु विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥४॥

इसमें शूर, बड़े धनुर्धारी (और) युद्धमें भीम एवं अर्जुन सरीखे सात्यकि, विराट, महारथी द्रुपद—४।

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।

पुरुजित् कुंतिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥५॥

धृष्टकेतु, चेकितान, वीर्यवान् काशिराज, कुन्तिभोज पुरुजित्, नरश्रेष्ठ शैव्य—५।

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ।

सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥६॥

पराक्रमी युधामन्यु, वीर्यवान् उत्तमौजा, अभिमन्यु और द्रौपदीके बेटे—ये सबके सब महारथी हैं । ६।

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।

नायका मम सैन्यस्य सज्ञार्थं तान्प्रवीमि ते ॥७॥

द्विजवर, हमारे जो चुने-चुनाये लोग हैं उन्हें भी (अब) गौरसे सुनिये । मेरी फौजके जो सचालक हैं उन्हें आपकी जानकारीके लिये बताता हूँ । ७।

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समित्तजयः ।

अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥८॥

। (वे हैं), आप, भीष्म, कर्ण, युद्धविजयी कृपाचार्य, अश्वत्थामा, विकर्ण और भूरिश्रवा । ८।

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थं त्यक्तजीविताः ।

नानाशस्त्रप्रहरणाः सर्वे युद्धविशारदाः ॥९॥

दूसरे भी बहुतसे वीर हैं जिनने मेरे लिये प्राणोकी बाजी लगा दी है, जो अनेक तरहके शस्त्र चलानेमें कुशल हैं और सभी युद्धविद्यामें निपुण हैं । ९।

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।

पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीमाभिरक्षितम् ॥१०॥

भीष्मके द्वारा रक्षित (सचालित) हमारी वह सेना काफी नहीं है । (लेकिन) इन (पांडवों)की यह भीमके द्वारा सचालित सेना तो काफी है ।

इस ग्लोकके अर्थके सम्बन्धमें विशेष विचार पहले ही के पृष्ठोंमें किया जा चुका है । १०।

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।

भीष्मसेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥११॥

(इसलिये) जिसकी जो जगह ठीक हुई है उसीके अनुसार आप सभी लोग नाकोपर डँटे रहके केवल भीष्मकी ही रक्षा करे ॥११॥

तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ।

सिंहनादं विनद्योच्चैः शंखं दध्मौ प्रतापवान् ॥१२॥

(इतने हीमे) दुर्योधनको खुश करनेके लिये सभी कौरवोंमें बड़े बूढ़े और प्रतापशाली भीष्मपितामहने सिंहकी तरह जोरसे गर्जकर (अपना) शख फूँका (शख फूँकना युद्धारम्भकी सूचना है) ॥१२॥

ततः शंखाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।

सहस्रैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥१३॥

उसके बाद एक-एक शख, नफीरी (शहनाई), छोटे-बड़े नगाड़े और गोमुखी (ये सभी बाजे) बज उठे (और) वह आवाज गूँज उठी ॥१३॥

ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।

माधवः पाण्डवश्चैव दिव्यौ शंखौ प्रदध्मतुः ॥१४॥

उसके बाद सफेद घोड़े जुते बड़े रथमे बैठे हुए कृष्ण और अर्जुनने भी अपने दिव्य—अलौकिक या असाधारण—शख (प्रतिपक्षियोंके उत्तरमे) फूँके ॥१४॥

पाचजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।

पौंड्रं दध्मौ महाशंखं भीमकर्मा वृकोदरः ॥१५॥

कृष्णने पाचजन्य, अर्जुनने देवदत्त और भयकर काम कर डालनेवाले भीमसेनने षोडश नामक बड़ा शख फूँका ।

अनन्तविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।

नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥१६॥

कुन्तीके पुत्र राजा युधिष्ठिरने अनन्तविजय, और नकुल एव सहदेवने
(क्रमशः) सुघोष तथा मणिपुष्पक (नामके शख वजाये) ।१६।

काश्यश्च परमेष्वासः शिखंडी च महारथः ।

धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥१७॥

महाधनुर्धारी काशिराज, महारथी शिखंडी, धृष्टद्युम्न, विराट,
अजेय सात्यकि—१७।

द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।

सौभद्रश्च महाबाहुः शखान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥१८॥

द्रुपद, द्रौपदीके सभी बेटे और लम्बी बाहोवाले अभिमन्यु इन सबने
हे पृथिवीराज (धृतराष्ट्र), अलग-अलग शख फूँके ।१८।

स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।

नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥१९॥

आकाश और जमीनको बार-बार गुंजा देनेवाले उस घोर शब्दने
दुर्योधनके पक्षवालोका हृदय चीर दिया ।१९।

अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ।

प्रवृत्ते शस्त्रसम्पाते धनुरुद्यम्य पाडव ॥२०॥

उसके बाद दुर्योधनके पक्षवालोको बाकायदा तैयार देखके (और
यह जानके कि अब) अस्त्र-शस्त्र छूटने ही वाले हैं, महावीरकी चिह्नयुक्त
ध्वजावाले अर्जुनने,—२०।

अर्जुन उवाच

हृषीकेश तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥२१॥

हे महीपति, कृष्णसे यह बात कही कि अच्युत, दोनो फौजोके (ठीक)
बीचमें मेरा रथ खड़ा कर दीजिये ।२१।

यावदेतान् निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान्
कर्मया सह योद्धव्यमस्मिन् रणसमुद्यमे ॥२२॥

ताकि लडाईके मसूवेवाले इन तैयार खडे लोगोको देखूं (तो कि आखिर) इस लडाईकी दौरान्मे मुझे किन-किनके साथ लडना है ॥२२॥

योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः ।

घातृराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥२३॥

ये जो युद्धमे नालायक दुर्योधनके खैरखाह बनके यहाँ आये है और लडेगे उन्हे (जरा मैं) देखूंगा (कि आखिर ये है कौन लोग) ॥२३॥

संजय उवाच

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥२४॥

सजयने कहा कि हे धृतराष्ट्र, अर्जुनके ऐसा कहनेपर कृष्णने दोनो सेनाओके बीचमे सर्वश्रेष्ठ रथ खडा करके—॥२४॥

भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।

उवाच पार्थ पश्यैतान् समवेतान् कुरुनिति ॥२५॥

भीष्म, द्रोण तथा सभी राजाओके सामने ही कहा कि अर्जुन, जमा हुए इन कुरुके वंशजोको देख ले ॥२५॥

यहाँ कुरुवशियोसे तात्पर्य दोनो पक्षके सभी लोगोसे है । इसीलिये आगे “सेनयोरुभयो ” लिखा है ।

तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृनथ पितामहान् ।

आचार्यान्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखीस्तथा ॥२६॥

श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ।

वहाँ अर्जुनने देखा (कि ये तो अपने) पिता, पितामह, आचार्य, मामा,

भाई, पुत्र, पोते, मित्र, ससुर और स्नेही (लोग ही) दोनों ही सेनाओं में खड़े हैं । २६।२७।

तन्समीक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्बन्धूनवस्थितान् ॥२७॥

कृपया परयाविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् ।

उन अपने ही सगे-सम्बन्धियोंको खड़े देख अर्जुनको परले दर्जेकी दयाने घेर लिया (और) विषादयुक्त होके वह ऐसा बोला । २७, २८।

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेम स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ॥२८॥

सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।

वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ॥२९॥

अर्जुन बोला—हे कृष्ण, इन अपने ही लोगोको युद्धकी इच्छासे यहाँ जमा देखके मेरे अंग शिथिल हो रहे हैं, मुँह बहुत सूख रहा है, मेरे शरीरमे कँपकँपी हो रही है और रोयें खड़े हो रहे हैं । २८।२९।

गांडीवं त्रसते हस्तात्त्वक् चैव परिदह्यते ।

न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ॥३०॥

गांडीव धनुष हाथसे गिरा जा रहा है, त्वचा (समस्त शरीर) में आगसी लगी है, खड़ा रह सकता हूँ नहीं और मेरा मन चक्करसा काट रहा है । ३०।

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ।

न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ॥३१॥

हे केशव, लक्षण उल्टे देख रहा हूँ । अपने ही लोगोको युद्धमें मारके खेरियत नहीं देखता । ३१।

न काक्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ।

किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥३२॥

हे कृष्ण, (मैं) विजय नहीं चाहता, न राज्य ही चाहता हूँ और न सुख ही । हे गोविन्द, राज्य, भोग और जिन्दगी (भी) लेकर हम क्या करेंगे ? ३२।

येषामर्थे कांक्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।

त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणास्त्यक्त्वा धनानि च ॥३३॥

जिनके लिये हमे राज्य, भोग और सुखोकी चाह थी ये वही लोग (तो) प्राणों और धनो(की माया-ममता)को छोड़के युद्धमे डूटे है । ३३।

आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।

मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः सम्बन्धिनस्तथा ॥३४॥

आचार्य, बड़े बूढ़े, लडके, दादे, मामू, ससुर, पोते, साले और सम्बन्धी (लोग)—३४।

एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।

अपि त्रैलोक्यराजस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥३५॥

(यदि) हमें मारते भी हो (तो भी) हे मधुसूदन, मैं इन्हे त्रैलोक्य (ससार)के राज्यके लिये भी मारना नहीं चाहता, (फिर इस)पृथ्वीकी (तो) बात ही क्या ? ३५।

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।

पापमेवाश्रयेदस्मान्हृत्वैतानाततायिनः ॥३६॥

हे जनार्दन, धृतराष्ट्रके सम्बन्धियोको मारके हमे क्या खुशी होगी ? (उलटे) इन आततायियोको मारके हमे पाप ही लगेगा । ३६।

स्मृतियोमे छे तरहके लोगोको आततायी कहा गया है । “जो आग लगाये, जहर दे, हाथमे हथियार लिये डूटे हो, किसीकी धन-सम्पत्ति छीनते हो, जमीन (खेत) छीनते हो और दूसरोकी स्त्रीको हरें—यही छे—आततायी कहे जाते है”—“अग्निदो गरदश्चैव शस्त्रपाणिर्धनापह । क्षेत्रदारापहर्त्ता च षडेते ह्याततायिनः ” (वसिष्ठस्मृति ३।१६) ।

तस्मान्नार्हा वय हन्तु धार्तराष्ट्रान्स्वबाधवान् ।

स्वजन हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥३७॥

इसलिये हमें अपने ही बन्धु-बान्धव कौरवोको मारना ठीक नहीं है ।
हे माधव, भला अपने ही लोगोको मारके हम सुखी कैसे होंगे ? ३७।

यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।

कुलक्षयकृत दोष मित्रद्रोहे च पातकम् ॥३८॥

यद्यपि लोभके चलते चौपट बुद्धिवाले ये (दुर्योधन वगैरह) कुलके
संहारके दोष और मित्रोकी बुराई करनेके पापको समझ नहीं रहे हैं । ३८।

कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ।

कुलक्षयकृत दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥३९॥

(तथापि) हे जनार्दन, कुलके संहारके दोषको जानते हुए भी हम
इस पापसे बचनेके लिये (यह बात) क्यों न समझें ? ३९।

कुलक्षये 'प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।

धर्मो नष्टे कुल कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥४०॥

कुलके क्षय होनेसे सनातन—चिरन्तन या पुराने—कुलधर्म चौपट
हो जाते हैं और धर्मोके नष्ट हो जानेपर समूचे कुलको अधर्म दबा
लेता है । ४०।

यहाँ धर्म और अधर्म शब्द सकुचित धर्मशास्त्रीय अर्थमें नहीं आये
हैं । इसीलिये कुलधर्म कहनेसे ऐसी अनेक बातें, अनेक कलायें और बहु-
तेरी हिकमतें भी ली जाती हैं जिनके बारेमें कही कोई लेख नहीं मिलता ।
किन्तु जो परम्परासे व्यवहारमें आती हैं । क्योंकि पूजा-पाठ आदि
बातें तो पोथियोमें लिखी रहती हैं । फलतः उनके नष्ट होनेका सवाल
तो उठता ही नहीं । वह कायम रही जाती है और किसी न किसी प्रकार
उनका अमल होई सकता है । मगर जिनके बारेमें कुछ भी कही लिखा-

पढा नहीं है उनका तो कोई उपाय नहीं रह जाता । जब उन्हें जानने और उनपर अमल करनेवाले ही नहीं रहे तो वे बचें कैसे ? हमने साँपके जहर उतार देने और मृतप्राय आदमीको भी चगा करनेका ऐसा तरीका देखा है जो न लिखा गया है और न लिखा जा सकता है । वह तो अजीब चीज है जो समझमें भी नहीं आती है । मगर उसपर अमल होते खूब ही देखा है । इसी तरहकी हजारों बातें होती हैं । इस श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका आशय यही है कि जब किसी वशका वश ही खत्म हो जाता है और केवल नन्हें-नन्हें या गर्भके बच्चे एव स्त्रियाँ ही बच रहती हैं तो नादानी और अज्ञानके गहरे गढेमें वह वश डूब जाता है । फलतः बच्चे बचाये प्राणी जान पाते ही नहीं कि क्या करे । इसीलिये अधर्म शब्द उसी अन्धकारके मानीमें आया है ।

अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रियः ।

स्त्रीषु दुष्टासु वाष्ण्येय जायते वर्णसकरः ॥४१॥

हे कृष्ण, अधर्मके दवानेपर कुलीन स्त्रियाँ बिगड़ जाती हैं (और) स्त्रियोंके बिगड़ जानेपर, हे वाष्ण्येय, वर्णसकर हो जाता है ॥४१॥

इसपर विशेष विचार पहले ३१७-३२६ पृष्ठोंमें हो चुका है ।

सकरो नरकाद्यैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।

पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिंडोदकक्रियाः ॥४२॥

(और यह) वर्णसकर कुलघातियोंको और (समूचे) कुलको (भी) जरूर ही नरक ले जाता है । क्योंकि इनके पितर या बड़े बूढ़े पिंड और तर्पणकी क्रियाओंके लुप्त हो जानेसे पतित हो जाते हैं—नीचे जा गिरते हैं (और जब बड़े बूढ़े ही पतित हो गये तब तो अधोगति एव अवनतिका रास्ता ही साफ हो गया) ॥४२॥

इस श्लोकके उत्तरार्द्धमें जो 'हि' आया है—हि एषा (ह्येषा)—वह कारणका सूचक है । साधारणतया यह शब्द कारण सूचक ही होता

है । इसका मतलब यह है कि पूर्वार्द्धमें जो नरक और पतनकी बात कही गई है उसीकी पुष्टिमें हेतुस्वरूप आगे बातें लिखी गई हैं । यही कारण है कि 'पितर' शब्दको व्यापक अर्थमें लेके हमने बड़े बूढ़े अर्थ कर लिया है । पहले भी ३४वें श्लोकमें 'पितर' का यही अर्थ है । इसीलिये सिर्फ किसी स्थान या लोक विशेषमें, जिसे स्वर्ग या पितृलोक कहते हैं, रहनेवालों के ही अर्थमें हमने उस शब्दको नहीं लिया है । हमारे अर्थमें वे भी आ जाते हैं । इसीलिये पिंड और उदक क्रियाका भी व्यापक ही अर्थ है । फलतः अन्न जल आदि से आदर सत्कार एवं अतिथि पूजा वगैरह भी इसमें आ जाती है । साधारणतः समझा जानेवाला पिंडदान एवं तर्पण तो आता ही है ।

दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसकरकारकैः ।

उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥४३॥

वर्णसकर पैदा करनेवाले कुलघातियोंके इन दोषोंके करते सनातन जातिधर्मों और कुलधर्मोंका नाश हो जाता है ॥४३॥

उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।

नरकेऽनियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥४४॥

हे जनार्दन हम ऐसा सुनते हैं कि जिन लोगोंके कुल धर्म (आदि) निर्मूल हो जाते हैं उन्हें जरूर ही नरकमें जाना पड़ता है ॥४४॥

अहो बत महत्पाप कर्तुं व्यवसिता वयम् ।

यद्वाज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥४५॥

ओह, अफसोस, हम बहुत बड़ा पाप करने चले हैं । क्योंकि राज्य और सुखके लोभसे अपने ही लोगोंको मारनेके लिये तैयार हो गये हैं ॥४५॥

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।

घातैराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतर भवेत् ॥४६॥

(विपरीत इसके) अगर मैं शस्त्र-रहित होके अपने बचनेका भी कोई उपाय न कहूँ (और ये) शस्त्रधारी दुर्योधनके आदमी मुझे मार (भी) डाले तो भी मेरा भला ही होगा ।४६।

संजय उवाच

एवमुक्त्वार्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।

विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥४७॥

संजय बोला—चिन्ता और अफसोससे उद्विग्न चित्त अर्जुन ऐसा कहके (और) धनुष बाणको छोड़के युद्धके मैदानमें ही रथमें बैठ गया ।४७।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसम्वादे अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥१॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें उपनिषद रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योगशास्त्रमें जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका अर्जुन-विषाद-योग नामक पहला अध्याय यही है ।

अर्जुनका विषाद, यद्धकी हानियाँ और फलस्वरूप लडनेमें अर्जुनका जो विराग इस अध्यायमें दिखाया गया है वह सभी युद्धोकी समाज-घातकताको बताके उनकी निन्दा करता है। जिनने बीसवी शताब्दीके साम्राज्यवादी युद्धोको देखा और जाना है वह बखूबी समझ सकते हैं कि इनसे कुल, जाति, देश और उनके धर्मोंका कितना भयकर सहार होता है और सभी प्रकारके पतनका सामान वे किस कद्र जमा कर देते हैं। उनके चलते समूचे देशके देशकी हर तरहकी प्रगति किस प्रकार रुक जाती और समाज अवनतिके अतलगर्तमें जा गिरता है यह बात उन्हें साफ विदित है। इसीलिये अर्जुनकी बातें वे आसानीसे समझ सकते हैं। फलतः इनमें उन्हें कोई अलौकिकता मालूम न होगी।

दूसरा अध्याय

पहले अध्यायमें जो कुछ कहा गया है वह अर्जुनके अपने विचार थे जो बेरोक बाहर आये थे । उनसे उसकी मनोवृत्तिपर पूरा प्रकाश पड़ता है । कृष्णने देखा कि यह तो अजीब बात है । लडाईके मैदानमें ऐन मौकेपर यह ज्ञान-वैराग्यकी बात और तन्मूलक कर्तव्यविमूढता, या यो कहिये कि निठल्ले बैठ जाना तो निराली चीज है । सो भी युद्धमें सबके अग्रणी और नेता—पेशवा—का ही बैठ जाना । अतएव वह कुछ घबराये सही । मगर फिर खयाल किया कि आखिर अर्जुन भी तो आदमी ही ठहरा और आदमियोंको ऐसे मौकोपर मानवसुलभ कमजोरियाँ दवाती ही हैं । मालूम होता है, यही बात अर्जुनकी भी है । वह कुछ दयाद्र हो जानेके कारण ही कमजोरी दिखा रहा है । हिंसाका भीषण रूप यहाँ आँखोंके सामने नाच रहा है । इसीलिये यह कमजोरी स्वामाविक है । उनने यह भी खयाल किया कि इसी भावोद्रेक और प्रेमप्रवाहके करते वह अपने आपको शायद भूल गया है कि उसे वहाँ क्या करना है— वह इस युद्ध-क्षेत्रमें क्या लक्ष्य और कौन मिशन (mission) लेके आया है । वह यह भी इसीलिये नहीं सोच रहा है कि इसमें उसकी कितनी वदनामी है । इसलिये यदि यह बात उसे याद दिला दी जाय और इसके चलते होनेवाली हानि सुझा दी जाय तो शायद फिर तैयार हो जाय । आखिर ऐन लडाईके समयका यह आगा-पीछा अबतक सब किये-करायेपर पानी जो फेर देगा । इसीलिये दूसरे अध्यायका श्रीगणेश कृष्णकी इन्हीं बातोंसे ही हुआ । इसीलिये सजयने यही बात धृतराष्ट्रसे कही भी । फलतः इस अध्यायके शुरूमें ही—

संजय उवाच

तं तथा कृपयाविष्टमश्रुपूर्णकुलेक्षणम् ।

विषीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥१॥

सजयने कहा—इस तरह कृपासे ओतप्रोत, आँसूभरी बेचैन आँखोवाले और विषादयुक्त उस अर्जुनसे मधुसूदनने आगेवाली बात कही । १।

श्रीभगवानुवाच

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् ।

अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥२॥

श्रीभगवान बोले—अर्जुन, ऐसे सकटके समयमें—लडाईके मैदानमें—तुममें यह गन्दगी कहाँसे आ गई ? गन्दगी भी ऐसी कि जिसे भले लोग कभी अपनाते नहीं, जो उन्नतिकी ओर तो ले जानेवाली नहीं । (हाँ,) बदनामी फैलानेवाली (जरूर) है । २।

क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ।

क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परन्तप ॥३॥

पार्थ, नामर्दी मत दिखाओ । यह तुम्हें शोभा नहीं देती । ओ दुश्मनोको तपानेवाले, हृदयकी (इस) नाचीज कमजोरीको छोड़के खड़ा हो जाओ । ३।

अब अर्जुनने देखा कि कृष्णको मेरे दिलकी बातोंका ठीक-ठीक पता नहीं है । वह समझते हैं कि मैं केवल माया-ममताकी कमजोरीसे ऐसा कर रहा हूँ । इसलिये जरूरत इस बातकी है कि सारी बातें खोलके उनके सामने रख दी जायँ, ताकि परिस्थितिका पूरा पता उन्हें लग जाय । इससे यह भी होगा कि यदि सभव होगा और उचित समझेंगे तो कोई रास्ता भी सुझायेगे । नहीं तो युद्धमें तो अब पड़ना हई नहीं । इसीलिये—

अर्जुन उवाच

कथं भीष्ममहं सख्ये द्रोण च मधुसूदन ।

इषुभिः प्रति योत्स्यामि पूजार्हाविरसूदन ॥४॥

अर्जुन कहने लगा—हे मधुसूदन—मधुदैत्यके नाशक—, हे अरि-सूदन—शत्रुनाशक—, (चन्दन, पुष्पादिसे) पूजा करने योग्य भीष्मपितामह तथा द्रोणाचार्यके साथ इस युद्धमें वाणसे लड़ूँ कैसे ? ४।

गुरुनहत्त्वा हि महानुभावान् श्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके ।

हत्वार्थकामास्तु गुरुनिहंस्व भुजीय भोगान् रुधिरप्रदिग्धान् ॥५॥

गुरुजनो—बड़े बूढ़ो—को न मारके इस दुनियामें भीखसे भी गुजर करना कही अच्छा है । अर्थलोलुप गुरुजनोको मारकर तो यहीपर (उन्हीके) खूनसे रँगें पदार्थोंको भोगना होगा । ५।

न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरीयो यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ।

यानेव हत्वा न जिजीविषामस्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥६॥

यह भी तो नहीं मालूम कि हमारे लिये (दोनोमें) कौनसी चीज अच्छी है (और यह भी नहीं जानते कि) हम (उन्हें) जीतेंगे या वे लोग ही हमें जीतेंगे । जिन्हीको मारके हम जीना नहीं चाहते वही धृतराष्ट्रके बेटे सामने ही डूँटे हैं । ६।

इस श्लोकके उत्तरार्द्धके बारेमें तो कोई विवाद नहीं । उसका अर्थ तो सभी लोग एक ही समझते हैं । मगर पूर्वार्द्धमें गड़बड़ है और कुछ लोग भटकके दूसरा ही अर्थ कर डालते हैं । असलमें यदि इससे पूर्वके श्लोकसे इसे जोड़के उसी प्रसंगमें इसे भी मान लें तो यह दिक्कत न हो । इसीके साथ एक बात और भी करनी होगी । हमें इस श्लोकके 'कतरत्' और 'गरीयस्' शब्दोंका भी खयाल करना होगा । हमारे जानते तो इसका सीधा अर्थ इस तरह है । पहले श्लोकमें जो कहा गया है कि

गुरुजनोको न मारके भिक्षावृत्तिसे गुजर करना कही अच्छा है, क्योंकि उन्हें मारनेपर तो परलोककी कौन कहे यहीपर खूनमे सने पदार्थोंको ही भोगना होगा, उससे दो पक्ष सिद्ध होते हैं। एक तो है युद्ध न करके भिक्षावृत्ति तकके लिये तैयारी और दूसरा है लडकरके इसी शरीरसे खूनी पदार्थोंका भोग। इनमें पहले पक्षको यद्यपि अर्जुनने अच्छा ठहरा दिया है। फिर भी इस बातकी पूरी जानकारी तो उन्हें है नहीं। इसीलिये अगले श्लोकमे इसी जानकारीकी बात जाननेके लिये “विद्म” शब्द बोलते हैं। जिस विद् धातुसे यह शब्द बना है उसीसे वेद, वेत्ता, विद्वान् आदि शब्द बनते हैं। उसका अर्थ है पूरी जानकारी और वही हमें नहीं है यही बात “न चैतद्विद्म”—“यही तो नहीं जानते”—शब्दोमे कहते हैं। इसीलिये आगेके भी सातवे श्लोकमे पाँचवे जैसा ही “श्रेय.” शब्द कहके कहते हैं कि जो मेरे लिये अच्छा हो सो कहिये।

एक बात और भी है। पाँचवेंमे सिर्फ इतना ही कहा है कि गुरुजनो-को न मारके भीख माँगना भी अच्छा है और यह सर्वसाधारण बात है। इसका यह मतलब तो हर्गिज नहीं होता कि यह चीज सभीके लिये अच्छी है। हो सकता है क्षत्रियके लिये ठीक न होके भी औरोंके ही लिये ठीक हो। यह चीज अच्छी है यह आम लोगोकी धारणा ही तो उनने कही है, न कि अपने लिये भी उसे खामखा अच्छा कह दिया है। इसीलिये सातवे श्लोकमें ‘मे’ शब्द देकर साफ कहते हैं कि मेरे लिये जो बात ‘श्रेय’ हो, ठीक हो वही कहिये। यही वजह है कि पाँचवेके उत्तरार्द्धमे जो दलील देते हैं कि रोटी-पैसेके ही लिये दुर्योधनके यहाँ फँसे गुरुजनोको मारके उन्हीके खूनसे रँगें पदार्थ यही भोगने होंगे, उससे यह भूलकता है कि यदि मरनेके बाद नर्क आदिकी बात होती तो एक बात भी थी। तब देखा जाता। तब सोचते कि चलो, यहाँ तो आराम कर लें, आगे देखा जायगा। मगर यह तो कुछ ऐसी चीज हो जाती है कि उन्हीके खूनसे रँगें पदार्थ ही हमें

यहाँ मिलते हैं । उसमें एक बात और भी हो जाती है कि ये वेचारे हमारे बड़े बूढ़े जिन्ही चीजोंको लेके एक प्रकारसे पथभ्रष्ट हुए वही चीजें आखिर उनसे हम छीन ही लें, सो भी उनका खून करके, यह कैसा तो लगता है । यह तो कुछ ऐसा मालूम होता है कि वे लोग तो पथभ्रष्ट हुए ही थे । मगर अब हम भी ऐसा करके वैसे ही हो जायेंगे और यह ठीक नहीं लगता । गुरुजनोको 'अर्थकाम' कहनेका यही मतलब है । इसी अर्थमें "कामकामी" (२।७०) शब्द आया है ।

इस प्रकार अर्जुनका मन कुछ अजीब पशोपेश और घपलेमें पड़ा है । क्या वह इन बातोंको कहते हुए भी यह नहीं जानता कि आखिर क्षत्रियका ही धर्म तो लडना है, दूसरेका नहीं ? फिर वह यो ही निश्चय कैसे कर लेता कि भीख माँगना ही अच्छा है ? मगर इतनेपर भी उसके पशोपेशकी गुजाइश सिर्फ इसीलिये रह जाती कि आखिर युद्धमें सीधे अपने ही लोगो एव गुरुजनोको ही मारना पड़े यह तो कोई जरूरी नहीं है । लडाई तो ऐसी भी हो सकती है जिसमें यह कुछ भी न करना पड़े । ऐसी दशामें वैसी ही लडाई क्षत्रियका धर्म क्यों न माना जाय, न कि ऐसी ? यह शका तो स्वाभाविक थी । उधर कृष्ण इसीमें प्रोत्साहित कर रहे थे । रोकते तो थे नहीं । इसलिये यह भी खयाल होता था कि यदि यह बुरी होती तो वह ऐसा कदापि नहीं करते । यही था पूरा घपला । अर्जुन इसीकी सफाईके लिये कहता है कि हमें यह भी तो पता नहीं कि इन दोनों पक्षोंमें कौनसा हमारे लिये उत्तम है, अच्छा है ।

'गरीयस्' और 'कतरत्' शब्द भी यही अर्थ ठीक है ऐसा सूचित करते हैं । पहले 'गरीयस्' शब्दको ही लें । यह शब्द, गुरु शब्दसे बना है और गुरु शब्दका अर्थ है भारी, वजनी, बडा, श्रेष्ठ, अच्छा । इसलिये 'गरीयस्' शब्दका अर्थ हो जाता है ज्यादा अच्छा, ज्यादा वजनदार, और भी अच्छा, और भी श्रेष्ठ । अर्जुनके कहनेका यही आशय है कि यो तो दोनों ही

पक्ष अच्छे हैं, वजनी हैं, श्रेष्ठ हैं। क्योंकि तर्क-दलीले दोनों ही पक्षोंमें हैं जिन्हें मैं दे भी चुका हूँ। मगर दोनोंमें भी ज्यादा वजनदार, ज्यादा अच्छा, ज्यादा श्रेष्ठ कौन है इसका पता मुझे नहीं लगता। मेरे लिये यही तो बड़ी दिक्कत है। मेरी हालत तो “दोलाचल-चित्तवृत्ति” है, मेरा दिमाग तो भूलेकी तरह दोनों ही ओर बराबर जा रहा है—कभी इधर और कभी उधर। फलतः निर्णय नहीं कर सकता है।

अब इसीके साथ ‘कतरत्’ शब्दको भी मिलाके देखे। ये दोनों ही शब्द यहाँपर नपुसक-लिंगी ही हैं। पुल्लिंग होनेपर ‘कतर’ और ‘गरीयान्’ होते। ‘कतर’ शब्द दोमेंसे एकको चुन लेने, अलग कर लेनेके मानीमें आता है। इसका अर्थ है दोमें कौनसा? दोसे ज्यादामेंसे चुनना हो तो ‘कतम’ शब्द बोलते हैं। इसी तरह ‘न’ शब्दका अर्थ है हमारा या हमारे लिये। सब मिलाके अर्थ हो जाता है कि हमारे लिये इन दोनों पक्षोंमें कौनसा पक्ष ज्यादा अच्छा है। जहाँ कोई निश्चित लिंग न हो वहाँ नपुसक ही बोला जाता है। यहाँ भी वही बात है। दो पक्ष, दो बातें, दो चीजें हैं और इनके लिंगका कोई ठिकाना है नहीं। मगर जब ‘न’ का अर्थ करते हैं ‘हम लोगोमें’ या ‘हम लोगोमेंसे’, तो वह साफ ही पुल्लिंग हो जाता है। तब तो साफ ही पता चलता है कि अर्जुन अपना और दुर्योधनका खयाल करके ही कहता है कि हम दोनोंमें कौन वजनी है, कौन जीतेगा, यह मालूम नहीं। मगर उस दशामें उसे “कतरो नो गरीयान्”, ऐसा ही कहना उचित था। श्लोक भी ठीक ही रह जाता है। इसलिये मानना पड़ता है कि यह बात नहीं है। साफ ही पुल्लिंगकी जगह नपुसक देनेसे निस्सन्देह वही अर्थ ठीक है जो हमने माना है।

जो लोग इस नपुसकवाली बातको मानके भी आगेके “यद्वा जयेम” आदिको इसीके साथ मिलाते हुए यह अर्थ करते हैं कि “हम जीते या हमें

वे लोग जीत ले—इन दोनोंमे श्रेयस्कर कौन है, यह भी समझ नहीं पड़ता”, उनका भी कहना ठीक नहीं है। पहलेकी सारी दलीले ऐसे अर्थके विरुद्ध जाती हैं। शायद ‘जयेम’ और ‘जयेयु’ का विधिलिङ् देखके वे लोग इस भ्रममे पड़ गये हैं। मगर यहाँ तो चाहे विधिलिङ् हो या भविष्यकी क्रिया हो हर हालतमे भविष्य ही अर्थ होगा ‘जीतेगे’। पहलेके श्लोकमे ‘भुजीय’ क्रिया भी तो ऐसी ही है। मगर वहाँ उनने भी भविष्य ही अर्थ किया है। फिर यहाँ भी वही क्यों न किया जाय ? विधिलिङ् और आशी-लिङ्का भविष्य भी अर्थ होता है यह तो “भविष्यति लिट् लौटौ” (३।३। १७३) सूत्रमें पाणिनिने खुद माना है। अर्जुनका तो यही कहना है कि हम यह भी तो नहीं जानते कि हम जीतेगे या वे लोग। इस पूर्वार्द्धमें अर्जुनने एक तो यही कहा है। इसके पहले दूसरा यह कि इन दोनों बातोंमें कौन ज्यादा अच्छी है यह भी नहीं जानते।

इन दोनोंको एक साथ घोटामट्टा करके ऐसा कहना कि हम जीते या वह जीते इन दोनोंमे हमारे लिये कौन बात अच्छी है यह मालूम ही नहीं है, कुछ अच्छा जँचता भी नहीं। भविष्यकी अनिश्चित बातको अभी तौलना ठीक नहीं लगता। मारना और मरना तो निश्चित है, चाहे जीते कोई। इसलिये उसके वारेमें अच्छे-बुरेका खोद-विनोद ठीक हो सकता है। मगर जो चीज अनिश्चित है उसके भले-बुरेका क्या विचार ? उसीमेसे किसी एकको पहले ही चुन लेनेका क्या प्रसंग ? और जीत-हारमे किसी एकको चुननेका तो यो भी प्रश्न नहीं उठता। हार तो कोई भी नहीं चाहता। फिर अर्जुन क्यों चाहने लगा ? यह तो परले दर्जेकी नादानी ही होगी। हाँ, उस सिलसिलेमे मरने-मारनेका भ्रम और उसे चुनने या पसन्द करने न करनेकी बात जरूर उठती है। हमने उसे माना भी है। अर्जुनने वही बात “यानेव हत्वा” में कही भी है। श्लोकमे ‘यद्वा’ और ‘यदिवा’ शब्द भी जीतकी सदिग्धता हीको सूचित करते हैं। उनका

ऐसा ही अर्थ होता है। 'यदि' शब्द तो खामखा शककी सूचना करता है। उसीका साथी 'यद्वा' शब्द भी यहाँ यही काम करता है।

इस श्लोकमें तो अर्जुन साफ-साफ कहता है कि एक तो यही पता नहीं कि भिक्षावृत्ति ही हमारे लिये ठीक है, या मारकाटके बाद मिलनेवाला राजपाट। दूसरे, अगर हम राजपाटकी ही बात ठीक मान भी ले तो यह भी तो पता नहीं कि हमी जीतेगें या वही लोग। इसलिये यह तो "गुनाह बेलज्जत" सी ही बात लगती है। मारकाट भी करे और राजपाट भी न हाथ लगे, यह तो और भी बुरा होगा। यह भी नहीं कि लडनेमें अपने लोगोकी मारकाट न होगी। यहाँ तो साफ ही देखते हैं कि जिन्हे मारनेसे हटना चाहते हैं वही दुर्योधनादि ही सामने डंटे हैं। यह अर्थ इतना स्वाभाविक और मौजू है कि इसमें ननु नच करनेकी जगह रही नहीं जाती।

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः पृच्छामि त्वां धर्मसम्मूढचेताः।

यच्छ्रेयः स्यान्नित्यं ब्रूहि तन्मे शिष्यस्तेऽहं शाधि मा त्वा प्रपन्नम् ॥७॥

कुछ भी निश्चय न कर सकनेके फलस्वरूप मुझे कुछ सूझता ही नहीं और धर्मके निर्णयके बारेमें मेरी बुद्धि घपलेमें पड़ गई है। (इसीलिये) आपसे पूछता हूँ। मेरे लिये जो ठीक हो वही पक्का-पक्की कहिये। मैं आपका शिष्य हूँ। मुझ शरणमें आयेको—शरणागतको—सिखाइये—रास्ता बताइये ॥७॥

यहाँ धर्मका अर्थ है कर्तव्य और वह कर्तव्य-अकर्तव्य दोनोंका ही वाचक है। अर्जुनका कहना यही है कि मैं कर्तव्याकर्तव्यका निश्चय कर सकता नहीं। मेरी अक्ल काम करती ही नहीं। वह चकरा उठी है। इसका कारण वह बताता है कार्पण्यरूपी दोष। कृपण शब्दसे कार्पण्य बनता है और इसका अर्थ है कृपणता। उसके जानते कृपणता ही वह दोष वा बुराई है जिसने बुद्धिको घपलेमें डाल दिया है। शराब या भाँगके

नशेमें जैसे दिमाग चकराता है वैसे ही यहाँ कृपणताके नशेसे बुद्धि चकरा गई है । यहाँ नशा और दोष एक ही चीज है । कृपण और कृपणता किसे कहते हैं इसके सम्बन्धमें बृहदारण्यक उपनिषदके तीसरे अध्यायके आठवें ब्राह्मणका दसवाँ मंत्र इस तरह है—“यो वा एतदक्षर गार्ग्यविदित्वा-स्माल्लोकात्प्रैति स कृपणोऽथ य एतदक्षर गार्ग्यविदित्वास्माल्लोकात्प्रैति स ब्राह्मण ।” इसका आशय यही है कि “गार्गि, इस अविनाशी आत्माको जाने बिना ही जो मर जाता है वही कृपण है, और जो इसे जानके मरता है वही ब्राह्मण है ।”

गीताको जब उपनिषदका ही रूप मानते हैं तब तो कृपण और कृपणताके अर्थके सम्बन्धमें उपनिषदके उक्त वचनका सहारा लेना ही होगा । आमतीरसे कजूसके अर्थमें कृपण शब्द बोला जाता है । मगर वह मतलब तो यहाँ है नहीं । अर्जुनकी कजूसीका यहाँ सवाल ही है क्या ? उसे कुछ खर्चना तो है नहीं । यह भी नहीं कि युद्धमें शक्ति खर्चनेसे डरता हो । उसके सामने तो मरने-मारनेवाला सवाल चट्टानकी तरह खड़ा है । उसीको लेके स्वर्ग, नर्क और धर्मनाश, कुलनाशादिकी समस्याएँ उठ पड़ी हैं । फिर खर्चकी कजूसीकी क्या बात ? वह यह खुदबखुद कहता भी कैसे कि मैं कजूसी कर रहा हूँ ? और अगर कजूसी होती तो फिर कृष्णका जवाब दूसरे ढंगका क्यों होता ? वह तो आत्माकी अजरता, अमरता और अविनाशितासे ही शुरू करते हैं । इससे भी पता चलता है कि आत्माके यथार्थ स्वरूपके न जाननेको जो बृहदारण्यकमें कृपणताके नामसे पुकारा है उसीसे यहाँ अभिप्राय है । नहीं तो प्रश्न कुछ और उत्तर कुछ दूसरा ही हो जायगा न ? मर्ज दूसरा और दवा निरालीवाली बात जो हो जायगी । इसलिये कृपण शब्दका वास्तविक अर्थ तो यही है । कजूसके अर्थमें तो वह इसीलिये बोला जाता है कि वैसा आदमी भी अज्ञानी होता है । वह अपनी चीजका ठीक उपयोग या खर्च जानता नहीं ।

इसीलिये तो मुनासिब मौकेपर ही उलटा खिंच जाता और काम बिगाड देता है जिसके फलस्वरूप दूसरे ढंगसे कही ज्यादा खर्च हो जाता है । आत्माको ठीक-ठीक न जाननेवाले भी उलटा ही काम करते रहते हैं । इसीलिये अर्जुन जानना चाहता है कि आत्मतत्त्व क्या है, आत्माका असली रूप क्या है, बुरे-भले कर्मोंका क्या रहस्य है, आदि बातें उसे अच्छी तरह समझा दी जायें । ताकि उसके दिमागका अँधेरा दूर होके कर्तव्यपथ प्रशस्त हो सके । इसीलिये “उपहतस्वभाव”मे जो स्वभाव शब्द है और जिसका अर्थ पहले ही आत्माका असली रूप या हस्ती किया जा चुका है वह भी ठीक ही है । अज्ञानके चलते आत्माके स्वरूपका उपहत, विकृत या मरने-मारनेवाला मालूम होना ठीक ही है ।

न हि प्रपश्यामि भमापनुद्याद्यच्छोकमुच्छोषणमिन्द्रियाणाम् ।

अवाप्य भूमावसपत्नमृद्धं राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम् ॥८॥

क्योकि भूमडलका निष्कटक समृद्ध राजपाट और देवताओंका आधिपत्य—इन्द्रका पद—मिल जानेपर भी मुझे तो (ऐसी चीज) नजर नहीं आ रही है जो इन्द्रियो(तक)को सुखा डालनेवाले मेरे इस शोकको दूर कर सके ।८।

सजय उवाच

एवमुक्त्वा हृषीकेशं गुडाकेशः परन्तपः ।

न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥९॥

सजय कहने लगा—शत्रुको तपानेवाला अर्जुन हृषीकेश—कृष्ण—से इस तरह कहके और (उन्ही) गोविन्दसे (यह भी) कहके कि (हर्गिज) न लड़ूंगा, चुप्प हो गया ।९।

तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ।

सेनयोरुभयोर्मध्ये विषीदन्तमिद वचः ॥१०॥

(इसपर), दोनों फौजोंके बीच (खड़े) शोकाकुल अर्जुनसे कृष्ण (उसका) कृच्छ्र उपहास करते हुएसे कहने लगे । १०।

यहाँ यह जान लेना होगा कि अर्जुनकी इन आखिरी बातोंसे कृष्ण-को पता चल गया कि यह मर्ज बहुत गहरा है । उनने वखूबी समझ लिया कि उनका पहला खयाल कि अर्जुन सिर्फ माया-ममतामें पड़के ही मानव स्वभाव सुलभ कमजोरियोंके करते आगा-पीछा कर रहा है, गलत है । यदि यह बात होती तो पहली ही ललकारसे काम चल गया होता । मगर यहाँ तो बात ही दूसरी मालूम हुई । अर्जुन तो बहुत गहराईमें घुस चुका था । आमतौरसे धर्मशास्त्रोंके आदेशों और धर्मके अनुशासनोका अब उसपर तबतक असर नहीं हो सकता था जबतक उसकी असली कमजोरी दूर न कर दी जाय । जबतक उसे यह पता न लग जाय कि आत्मा अविनाशी है, वह किसीको मारती नहीं और न खुद मरती है, तबतक उसमें युद्धकी मुस्तैदी आ नहीं सकती ।

असलमें जो साधारण समझके या बिना समझवाले लोग होते हैं उन्हें तो पशुओंकी तरह नीति एव धर्मशास्त्रोंके वचनोंकी लाठीसे ही हाँक ले जाते हैं और जहाँ चाहे भिड़ा दे सकते हैं । उनके लिये यही बात काफी होती है । मगर जो आगे बढ़ गया और भले-बुरेका विचार स्वतंत्र रूपसे खुद ही कर सकता है उसके सामने ये आदेश और वचन बेकार होते हैं । इतना ही नहीं । गुरुजनोंकी आज्ञा भी उसपर कोई असर डाल नहीं सकती, जबतक उसके दिमागमें वह बात जँच न जाय । यही कारण है कि कृष्ण जैसे महापुरुषकी भी बातका प्रभाव अर्जुनपर जरा भी न पड़ सका और वह टससे मस न हो सका ।

इसीलिये कृष्णको भी गहराईमें जाना पड़ा । इस प्रकार जिस सूक्ष्म एव दार्शनिक दिमागसे वह दलीले कर रहा था उसीका आश्रय लेके उसे निरुत्तर करना और मनाना पड़ा । वह बारबार भीष्म, द्रोण आदिके

मरने और अपने मारनेकी बातें करता था । इसलिये लाचार होके कृष्ण-को सबसे पहले इस मरने-मारनेका रहस्य बताना एव भडाफोड करना ही पडा । उनने साफ ही देखा कि इसे तो आत्माके ककहरेका भी ज्ञान नहीं है—यह जानता ही नहीं कि वह क्या चीज है । यह तो समझता है कि सचमुच वह मरने-मारनेवाली कोई चीज है । यही कारण है कि वह धर्म-अधर्म, हिंसा-अहिंसा, पुण्य-पाप और स्वर्ग-नर्कका ताल्लुक आत्मासे ही जोडके हिचकता है । क्योंकि युद्धमे जब आत्माने हिंसाकी तो पाप-भागी होके खामखा नर्क जायगी ही । इसीलिये वह हिंसासे बचना चाहता है । फलतः कुलसंहारके भयकर दोषोसे उसकी आत्मा काँपती है । क्योंकि वह उसमे अपनी और दूसरोकी भी—सबोंकी—अधोगति देखता है ।

इस प्रकार आत्माके वास्तविक स्वरूपको जाने बिना ही यह सारी बला है, यह कृष्णको साफ नजर आया । उनने देख लिया कि उस स्वरूपके जानते ही यह सारा पर्दा कुहासेकी तरह फट जायगा । इसीलिये उनने आत्माके ही स्वरूपको लेके गीतोपदेश आरभ किया । यदि आत्मा अकर्त्ता और अविनाशी सिद्ध हो जाय तो फिर स्वर्ग-नर्क और पाप-पुण्यका सवाल उठता ही कहाँ है ? इसलिये पहले जडको ही साफ करना उनने उचित समझा और जरूरी भी । क्योंकि आगे चलके जो कर्मों और कर्मयोगका विवेचन उनने किया है वह भी आत्मज्ञानके बिना नहीं समझा जा सकता और न वह योग ही हासिल हो सकता है । यह बात पहले विस्तारके साथ बताई जा चुकी है । कर्मयोगका भी मूलाधार आत्मविवेक ही माना गया है । इसीलिये आत्मविवेक पहले और कर्मका विवेक पीछे इसी दूसरे ही अध्यायमे आया है । शेष अध्यायोमे तो उसीका प्रकारान्तरसे स्वतंत्र रूपसे स्पष्टीकरण किया जाकर एक-एक चीजपर काफी प्रकाश डाला गया है ।

यहाँ जो प्रहास या उपहासकी बात कही गई है उसका भी मतलब

समझ लेना होगा । 'इव' शब्द देकर पूरा प्रहास रोका गया है । कहनेका मतलब यह हो जाता है कि ऐसा मालूम पड़ता था कि कृष्ण अर्जुनका उपहास कर रहे हैं—उसकी मखौल उड़ा रहे हैं । अगले श्लोकमें उनके कहनेका जो तरीका है उससे भी ऐसा ही प्रतीत होता है । वह कहते हैं कि बातें तो बड़ी अक्लकी करते हो । मगर अफसोस ऐसे पदार्थोंका करते हो जिनका करना चाहिये ही नहीं । यह एक तरहका परिहास ही तो है । यदि किसी विपक्षीसे बातें करनी हो तो यही बात परिहास हो जायगी । मगर अर्जुन तो शिष्य बनके शरणमें आ चुका है । वह इहलोक तथा परलोकके सुखोंसे पूरा विरागी भी हो चुका है, जिससे साफ हो जाता है कि वह आत्मज्ञानका पूर्ण अधिकारी बन चुका है । भला ऐसे आदमीका उपहास कृष्ण जैसा विवेकी महापुरुष कैसे कर सकता है ? यह तो उनकी महत्ताके विपरीत अत्यन्त छोटी बात और विवेकशून्यता हो जायगी । उपहास तो प्रतिवादी, प्रतिपक्षी या शत्रुका करते हैं, या उसका जो समानताका दावा करे । जो शरणागत हो, शिष्य हो, ससार और स्वर्गादिके सुखोंसे विरागी हो, उन्हें कुछ न समझता हो और ज्ञानप्राप्तिकी ही जिसे भूख हो उसका उपहास कैसा ? इसीलिये कह दिया है कि कृष्ण अर्जुनका उपहास करते जैसे मालूम हुए । जिस तरह उनने उपदेश देना शुरू किया उसे बाहरसे देखके सारी बातोंको न जाननेवाला कोई भी आदमी उपहास ही मान सकता है । यही वैसा कहनेका आशय है ।

असल बात यह है कि उस समय कृष्णकी भावभंगी अजीब और मनोवृत्ति निराली थी । उनकी विलक्षण दशा थी । वैसे सकटके समय एकाएक अर्जुनकी वैसी हालत देखके, जिसका उन्हें या किसीको जरासा आभास भी पहले न मिला था, उन्हें आश्चर्यसे दग हो जाना पड़ा कि यह क्या हो गया । इस लड़ाईको लेके वह काफी दौड़े-धूपे । परीशान भी पूरे हो चुके थे । इसीके करते उनके सगे भाई बलराम एक तरहसे

विरागी भी हो गये थे । दुर्योधनके साथ न सिर्फ उनकी, बल्कि श्रीरोकी भी, काफी तनातनी हो चुकी थी और मामला बहुत दूरतक पहुँच चुका था । ऐसी दशामे जिस चीजकी जरा भी आशा-आशका न थी वही हो जानेसे एक तो उन्हें महान् आश्चर्य हुआ । अर्जुनकी ये अचानक बातें उन्हें लडकपन जैसी जँची भी । आखिर वह बच्चा तो था नहीं । उसकी तर्क-दलीलोसे ही साफ भलकता है कि काफी समझदार और दूरदेश था । फिर उसने मैदानेजगमें आनेके जरा भी पहले इसका क्यों न इशारा तक किया ? आखिर जो बातें वह वहाँ कह गया वह कोई नई तो थी नहीं । उन्हीके लिये तो वर्षोंसे सारी तैयारी हो रही थी । इसीलिये अर्जुनका लडकपन समझके उन्हें कुछ क्रोध भी आया । हँसी भी आई । साथ ही, उन्हें एकाएक भारी अन्देशा भी हो गया कि कही सच-मुच सारा गुड गोबर ही न हो जाय । क्योंकि ऐसी आकस्मिक घटनाओंके चलते जो न हो जाय उसीमे आश्चर्य हो सकता है । अर्जुनका वह बच्चो जैसा रोना-धोना, उसकी वह परीशानी और बेचैनी, उसकी वह निराली मनोवृत्ति वगैरह देखके उन्हें दया भी हो आई । उनका बहुत पुराना प्रेमी तो वह था ही और उसीकी यह दशा । इसके सिवाय जब इतनी गभीर बातोंका उपदेश करना था और बारीकियोंकी तहमे अच्छी तरह घुसना एव उसे भी घुसाना था, तो गभीरताका होना भी जरूरी था ।

इस प्रकार उनमें आश्चर्य, क्रोध, हँसी, दया, अन्देशा और गभीरता आदि अनेक बातों तथा भावनाओंका एकही साथ जमघट हो गया । उन्हीके साथ आगे-पीछेकी जानें कितनी ही घटनाओंकी स्मृति भी आ धमकी । ऐसे मौकेपर तो स्वभावतः हजारों बातें याद आई जाती हैं । ऐसी दशामे कृष्णका उस समयका, जब उनने गीतोपदेश शुरू किया, स्वरूप, चेहरा और भावभंगी—ये सभी—निराले ढगके थे, अजीब थे, अलौकिक थे । आधे दर्जनसे ज्यादा खयालो और भावनाओंका, जो

प्राय एक साथ कभी पाई जाती ही नहीं और परस्पर विरोधी सी हैं, एक साथ सम्मिलन एक अलौकिक चीज थी, जिसका ठीक-ठीक वर्णन किया जा सकता नहीं। इसीलिये यहाँ यद्यपि “परिहास करते हुएकी तरह” कहके ही खत्म किया। तथापि अन्तमें अठारहवें अध्यायके ७७वें श्लोकमें तो उस रूपको—कृष्णकी उस दशा और भावभगीको—अत्यन्त अद्भुत, अत्यन्त निराला, न भूतो न भविष्यति, कह दिया है। वहाँ सजय साफ ही कहता है कि “कृष्णके उस अद्भुत रूपको बार-बार वखूवी याद करके मुझे महान् आश्चर्य हो रहा है—मैं आश्चर्यमें डूब रहा हूँ और रह-रहके मुझमें आनन्दका प्रवाह भी वह रहा है—“तच्च सस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुत हरे । विस्मयोमे महान् राजन् हृष्यामि च पुन पुन ”। सचमुच ही वह अकथनीय, अनिर्वचनीय आकृति थी।

कुछ लोगोंने ‘डब’ देखकर ही प्रहासका अर्थ मुस्कुराहट करके सन्तोष किया है। मगर यह तो प्रहास शब्दके साथ ज्यादाती है। प्रहास, परिहास और अवहास ये शब्द प्राय एक ही मानीमें आते हैं। अवहासमें कुछ अपमानकी बात भी साफ मालूम होती है जो शेष दोमें पाई नहीं जाती। किन्तु अर्थात् आती है। केवल मुस्कुरानेका सवाल तो वहाँ था नहीं। वहाँ तो पेचीदा पहली खड़ी थी जिसे सुलझाना था। इसीलिये तो सारी दलीले दी गई हैं। केवल मुस्कुराहटकी बात कहनेपर सारी परिस्थितिका अनादर करना हो जायगा।

अब रही एक ही बात। आत्माको अविनाशी, अजन्मा और अकर्ता सिद्ध करनेके पर्व यह प्रश्न हो सकता है कि जब भीष्मादिका मरना-मारना सामने है तो देखना चाहिये कि भीष्मादि कहनेसे कौनसी चीज समझी जाती है। भीष्म शब्दसे दोई वस्तुओंका बोध हो सकता है—या तो शरीरका या उसमें रहनेवाली आत्माका। इन दोनोंको ही मानके कृष्णने उत्तर देना उचित समझा और दिया भी है। मगर पहले आत्माकी

ही बात उठाके पीछे देहकी इसीलिये उठाई है कि आमतौरसे लोग भीष्म आदि शब्दोंसे आत्माको ही समझते हैं, न कि देहको । अर्जुनने भी स्वर्ग, नर्क आदिकी बातें उठाके खुद मान लिया है कि भीष्मका अर्थ है आत्मा । क्योंकि शरीर तो यही रह जाता, सड़-गल या जल जाता है । वह तो स्वर्ग या नर्कमें जाता है नहीं । वहाँ जानेवाली चीज तो शरीरसे जुदा आत्मा ही है । इसीलिये उसी आत्माकी बात लेके पहले कृष्णने कहना शुरू किया । मगर जो लोग भीष्मादि कहनेसे उनके भौतिक शरीरों या इन्द्रियादिको ही समझते हैं उन्हें भी मुँहतोड़ उत्तर देना ही चाहिये, इसीलिये आगे “मात्रास्पर्शा” (२।१४) “अन्तवन्त इमे” (२।१८) तथा “अथ चैन” (२।२६)में उनकी बात भी आई है । इसीलिये पहले—

श्रीभगवानुवाच

अशोच्यानन्वशोचस्त्व प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।

गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पंडिताः ॥११॥

श्रीभगवानने कहा—(यह अजीब बात है कि एक ओर तो) तू उन्हीकी चिन्ता करता है जिनकी करना न चाहिये और (दूसरी ओर) अक्लकी बातें बोलता है ! (क्योंकि) पंडित लोग (तो) मरे-जियोकी चिन्ता करते ही नहीं । (शोक या चिन्ताके मानी है यहाँ पर्वा करना) ॥११॥

न त्वेवाहं जातु नास न त्वं नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥१२॥

ऐसा तो हो सकता नहीं कि हम पहले कभी न भी थे, तुम्ही न थे (या) ये राजे ही न थे और यह भी नहीं कि, इसके बाद भी हम सभी न होंगे ॥१२॥

आत्माको अविनाशी सिद्ध करनेमें कृष्णकी जो दलील यहाँ है उसका आशय यही है कि सभी आत्माओंके तीन विभाग हो सकते हैं—कहने-वाली (कृष्णकी), सुननेवाली (अर्जुनकी) और शेष उन सबकी जो या तो वहाँ मौजूद थे या और जगह थे। लेकिन मरने-मारनेका प्रसंग होनेके कारण ही और जगह वालोका नाम न लेके सिर्फ रणक्षेत्रमें मौजूद तीन तरहके लोगोकी ओर इशारा किया है। इसीलिये 'ये राजे'—'इमे जनाधिपा'—कहनेका अभिप्राय केवल राजा लोगोसे ही न होके जो वहाँ मौजूद थे सभीसे है। यह ठीक है कि कुछको छोड़ सभी राजे या क्षत्रिय ही थे—उन्हीकी प्रधानता थी। इसीलिये सबको राजे—“जनाधिपा” कह दिया। जैसे जहाँ ब्राह्मण अधिक हो उस गाँवको ब्राह्मणोका गाँव कह देते हैं। क्योंकि आखिर कुछ और लोग तो गाँवमें खासखा होंगे। नहीं तो काम कैसे चलेगा ?

जो कुछ तर्क युक्ति दी है उससे यह साफ हो जाता है कि जब सभी आत्मायें मौजूद ही हैं तो वर्तमानके लिये तो कोई बात हुई नहीं। रह गई भूत और भविष्यकी बात। सो तो साफ ही कह दिया है कि न तो पहले ही ऐसा कोई समय था जब हम सभी मौजूद न थे और न आगे ही ऐसा वक्त होगा जब हम न रहें। नतीजा यह हुआ कि जो पदार्थ सभी समयोंमें रहे वह तो नित्य एव अविनाशी ही हुआ। नित्य या अविनाशीका लक्षण ही यही है कि जो तीनों कालोंमें—सदा—रहे। फिर आत्माके मरनेका सवाल आता ही कहाँसे है ? मरनेका अर्थ ही है न रहना, और आत्मा को तो आगे भी सदा रहना ही है।

यदि किसीका खयाल हो कि पहलेवाली आत्मा दूसरी थी, वर्तमान-वाली और ही है और आगे तीसरी ही होगी। भूत, वर्तमान, भविष्यमें एक ही कैसे रहेगी ? भूत, वर्तमान और भविष्यकी शरीरे तो निश्चय ही

तीन हैं। फिर उनमें रहनेवाली आत्माये भी तीन क्यों न हो ? तो उसका उत्तर यह है कि—

• देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धोरस्तत्र न मुह्यति ॥१३॥

जिस तरह आत्मा या जीवके इस शरीरकी लडकपन, जवानी, बुढ़ापा (ये तीन दशाये होती हैं), ठीक उसी तरह दूसरी देहो—जन्मो—की प्राप्ति भी है। (इसलिये) उस बातमें समझदार (कभी) धोकेमें नहीं पड़ता है ॥१३॥

इसके सम्बन्धमें ज्यादा बातें पहले ही कही जा चुकी हैं और यह बात खूब साफ की जा चुकी है। कहने का निचोड़ यही है कि जिस प्रकार इस जन्ममें बालपन, बुढ़ापा और जवानीके तीन विभिन्न एव भूत, वर्तमान तथा भविष्य कालवर्त्ती शरीरोंमें एक ही आत्मा सभी मानते हैं, जरा भी शक नहीं करते और न धोकेमें पड़ते हैं। ठीक उसी प्रकार तीन या ज्यादा जन्मोंकी भूत, वर्तमान और भावी देहोंमें भी एक ही आत्मा क्यों न मानी जाय ? तर्क-युक्ति तो दोनों जगह एक ही है। एक शरीरकी तीनों अवस्थाये भूत, वर्तमान और भविष्यकी तो हुईं। बाल्यावस्थाकी अपेक्षा यद्यपि जवानी एव बुढ़ापा भविष्यकी चीजे हैं। फिर भी बाल्यके गुजरने पर जवानी ही वर्तमान होती है, बालपन भूत और बुढ़ापा भावी। श्लोकमें तीन अवस्थाये जो शरीरकी दिखाई गई हैं वह एक दूसरेसे बिल्कुल ही जुदी हैं और उन्हींमें सारा शरीर गुजर जाता है। इन तीन अवस्थाओंसे यहाँ कोई खास मतलब यह नहीं है कि कितने वर्ष तक कौनसी रहती है। यहाँ बालकी खाल खींचना है नहीं।

इस प्रकार तर्क दलीलोसे आत्माकी अमरता सिद्ध तो हो गई। मगर ससारका काम सिर्फ तर्क दलीलोसे ही तो नहीं चलता। यहाँ तो कुछ ठोस बातें हैं जिनसे इनकार किया जा सकता है नहीं, और उन्हींके अनुसार

यह बराबर देखा जाता है कि प्रियजनोंके सयोग-वियोगसे सुख-दुःख होते ही हैं। चाहे आत्मा अमर हो या उससे भी बढके हो। मगर शरीरान्त होने पर सगे-सम्बन्धियोंको अपार कष्ट होता ही है, और यही बात इस युद्धके चलते विस्तृत रूपमें होनेवाली है। फिर क्यों न इससे किनारा-कशी की जाय ? भीष्मादि कहनेसे शरीर भी तो लिये ही जाते हैं और उनका नाश होता ही है। इसी बातका उत्तर यो देते हैं—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदा ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तास्तितिक्षस्व भारत ॥१४॥

हे कौन्तेय, भौतिक पदार्थोंके सम्बन्ध सर्दी-गर्मीकी तरह कभी सुख और कभी दुःख देते रहते हैं (जरूर)। मगर यह ठहरे तो आने जानेवाले ही और इसीलिये चन्द्रोजा ही। (अतएव) इन्हें तो वर्दाश्त करना ही होगा हे भारत । १४।

मात्रा स्पर्श ही गीता (५।२१-२२)में बाह्य स्पर्श कहा है। स्पर्श नाम है सम्बन्धका। बाह्य कहते हैं भौतिकको। वही देखनेसे यह साफ हो जाता है।

य हि न व्यथयन्त्येते पुरुष पुरुषर्षभ ।

समदुःखसुख धीर सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥१५॥

क्योंकि हे पुरुषश्रेष्ठ, सुख-दुःखमें एक रस रहनेवाले जिस पुरुषको ये पदार्थ उद्विग्न नहीं कर पाते वही अमृतत्व—मुक्ति—प्राप्त करता है। १५।

‘सम दुःख-सुख’का यह मतलब नहीं कि दोनोंको एक बना दे। ऐसा तो होना असंभव है। दोनों दो चीजें हैं। फिर एक कैसे होगी ? यह भी न कि दुःख या सुख जरा भी मालूम ही न हो। चेतन पुरुषके लिये यह भी अनहोनी चीज है। किन्तु जैसे पानीकी लकीर बनते ही बनते मिट जाती हैं ठीक वैसे ही दिल-दिमाग पर जब ये दोनों नाम मात्रका ही असर करें तभी मनुष्य सम दुःख-सुख कहा जाता है। साराश यह कि दिल-दिमागकी

गभीरता (serenity or balance) को ये बिगाड़ न सके । यही गीताका साम्यवाद है जो अभी पहली बार आया है ।

इस प्रकार आत्माको अविनाशी या नित्य और शरीरादिको अनित्य तो बता दिया । इससे काम भी चल गया । मगर कौन-सा पदार्थ नित्य और कौन-सा अनित्य है इसे कैसे जाने ? हरेक पदार्थको गिन-गिनके देखना और समझना तो असंभव है । क्योंकि पदार्थ ठहरे अनन्त । फिर सबको जाना कैसे जाय ? और अगर किसीको न जान सके तो उम्मीको लेकर भ्रम और गड़बड़ हो सकती है कि यही आत्मा तो नहीं है ? इस तरह अनिश्चयका वायुमंडल बना रह सकता है । फलतः पूर्वके प्रतिपादनसे पूरा काम चलता दीखता नहीं । इसीलिये एक तो नित्य और अनित्य या सत्य और मिथ्याके बारे में कोई दार्शनिक नियम, लक्षण तथा परिभाषा चाहिये । ताकि बेखटके पहचान हो सके । दूसरे, आत्माकी पहचान भी पक्की होनी चाहिये कि वह कौन है । नहीं तो शायद घपला हो जाय । ऐसे मामलेमें जितनी ही सफाई हो जाय उतना ही अच्छा ।

एक बात और भी है । ऐसी शका कर सकते हैं कि यह क्यों न माना जाय कि इस शरीरमें जो आत्मा है उसका अस्तित्व इससे पहले न था ? वह अस्तित्व तो पहले-पहल इसी शरीरमें ही आया है, हुआ है । इसी तरह यह भी क्यों न मान लिया जाय कि इसी शरीरके अन्तर्गत साथ आत्माका भी अन्त हो जाता है और आगे उसे पा नहीं सकते ? यह भी प्रश्न हो सकता है । अतएव इसका पूरा-पूरा समाधान हो जाना जरूरी है । आगेके १६वेंसे लेकर २५वें श्लोक तक यही बात समझाई गई है । उसमें भी पहले शुरू किया है इस आखिरी शकाको ही लेकर कि इस शरीरमें जो आत्मा है वह पहले न थी ।

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥१६॥

जो पदार्थ पहले न हो उसका अस्तित्व होई नहीं सकता—वह बनी नहीं सकता, (और) जो मौजूद है—सत्तावाला है—उसका नाश या खात्मा भी नहीं हो सकता । इन दोनों बातोंका निर्णय तत्त्वदर्शी लोगोंने (ही) कर दिया है । १६।

यहाँ अन्त शब्द तत्त्वदर्शी शब्दके साथ होनेसे निश्चय या निर्णयके ही अर्थमें आया है । क्योंकि तत्त्वदर्शी तो दार्शनिक होते हैं । जिस बातका आखिरी फैसला वाद-विवादके बाद कर लेते हैं उसे ही सिद्धान्त, राद्धान्त तथा कृतान्त भी कहते हैं । इन तीनों शब्दोंका एक ही अर्थ है । वह यह है कि जिन पदार्थोंके बारेमें अन्त या अन्तिम बात हो चुकी, फैसला हो चुका वही सिद्धान्त है । “साख्ये कृतान्ते” (१८।१३)में कृतान्त शब्द और उसके अन्त शब्दका यही अर्थ है ।

इस तरह सिद्ध हो जाता है कि यदि आत्मा नामका कोई पदार्थ पहले न होता तो उसका अस्तित्व इस शरीरमें होता ही नहीं । इसी तरह जब यहाँ वह है तो आगे भी रहेगा । क्योंकि जो चीज है वह खत्म हो नहीं सकती । इसलिये आत्मा अनित्य है । उसकी पहचान यो है—

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥१७॥

अविनाशी तो वही वस्तु—आत्मवस्तु—जानो जो इस समूचे जगत्को फैलाती, बनाती है और जो इसमें व्याप्त है—इसकी रगरगमें घुसी है । इस अविनाशी—निर्विकार—का नाश कोई भी कर नहीं सकता । १७।

जो सभी पदार्थोंका स्व है, निजी रूप है, अपना रूप है, स्वरूप है वही तो उसकी आत्मा है, सबकी आत्मा है । यह स्व कहाँ नहीं है ? यह तो सभी जगह है, सबमें है । आखिर अपना तो सबका कुछ न कुछ होता ही है । इसीलिये वह आत्मा अविनाशी है । क्योंकि स्व तो रहेगा ही । और नहीं, तो जो पदार्थ नष्ट होगा उसके नाशकी हस्ती, सत्ता तो

रहेगी ही और वह भी तो स्व है । कभी पदार्थके रूपमें वह स्व, वह आत्मा नजर आती है तो कभी पदार्थके नाशके रूपमें । कभी विधि रूपमें (positively) तो कभी निषेध रूपमें (negatively) । इसलिये तो उसे अविनाशी और नित्य मानना ही होगा । ऐसा तो होई नहीं सकता कि कभी यह स्व, यह आत्मा रहेई न । क्योंकि जब कुछ न होगा, तो और नहीं तो न होनेका स्व या अस्तित्व तो रहेगा ही । कमसे कम उसे तो उस समय मानना ही होगा । नहीं तो यह कहेंगे कैसे कि कुछ नहीं रह गया है ? इसीलिये उसे नाशकी आत्मा मानके नित्य और अविनाशी मानते हैं । जब विधि और निषेध उसीके रूप हैं और सभी पदार्थ भी उसीके हैं तो यह भी ठीक ही है कि उसीने सबका प्रसार किया है, जगत्का यह ताना बाना फैलाया है ।

मगर शरीर, घडा, कपडा, रोटी, जमीन वगैरहकी क्या हालत है ? ये तो सर्वत्र फैले हैं नहीं । शरीरमें कपडेका, कपडेमें शरीरका पता कहाँ है ? दोनोंमें घडेका और घडेमें भी दोनोंकी सत्ता है कहाँ ? इसी प्रकार सभी पदार्थोंको एक एक करके देख सकते हैं । यहाँ तो अपनी अपनी डफली वज रही है । किसीका किसीसे ताल्लुक नहीं है, नाता-रिश्ता हई नहीं । सभी अपने ही तक सीमित हैं । यह तो घोर विभिन्नता है, अजीब जुदाई है, निराली फूट है । यह अनोखा गृहयुद्ध (civil war) है, भयकर गृहकलह है । यही तो वास्तविक कौरव-पांडवका महाभारत है । यहाँ कोई किसीको पूछता नहीं । फलत सभी आपसमें एक दूसरेसे टकराके खत्म हो जाते हैं । कभी घडेसे टकराके शरीर खत्म होता है, तो कभी शरीरसे टकराके घडा और दोनोंसे टकराके कपडा । यही हालत सभी पदार्थोंकी है । ठीक ही है । मेलमें, ऐक्यमें जीवन है, जिन्दगी है, सृष्टि है । परमाणुओंका परस्पर या प्रकृतिका पुरुषसे सयोग होनेसे ही, मेल होनेसे ही तो सृष्टि होती है । विपरीत इसके उनकी जुदाई

या पार्थक्य होनेसे ही प्रलय होती है, विनाश होता है । जब गुण आपसमें मिलते हैं तभी सृष्टि होती है और ज्योही तन गये कि प्रलय आ धमकी । यही बात जगत्के सभी पदार्थोंकी है । मगर इन सबोंके भीतर मालिक वनके स्व बैठा है, आत्मा मौजूद है और इन बच्चोंके घरौदोंके वनने-बिगडनेका तमाशा देख रही है । वह निरन्तर न रहे तो आखिर यह तमाशा देखे कौन ? यही बात इस तरह कहते हैं—

अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।

अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥१८॥

इन शरीरोंके मालिक अविनाशी तथा अचिन्त्य (आत्मा)के ये शरीर तो विनाशी ही कहे गये हैं—माने गये हैं—। इसलिये युद्ध करो हे अर्जुन ! १८ ।

जब इन शरीरोंका नाश होना ही है तो फिर युद्धमें आनाकानी क्यों ? ये शरीर अगर लड़ाईमें खत्म न हुए तो कहीं और ही जगह दूसरी ही चोट खाके या बीमारीसे ही खत्म होंगे ही । और नहीं तो बिजली गिरने, पानीमें डूबने या हिसक जानवरोंके आक्रमणसे ही खत्म होंगे । तब हर्ज ही क्या कि यही रणागणमें खत्म हो ? फर्क इतना ही है कि यहाँ “समर मरण अरु सुरसरि तीरा । राम काज क्षणभग शरीरा ।” है । यहाँ मरनेसे यश है, शान है, कर्त्तव्य पालनका सन्तोष है, मनस्तुष्टि है और अन्तमें सद्गति है । मगर और जगह दूसरी तरह मरनेमें यह बात नहीं होनेसे जबर्दस्त घाटा है । इसलिये जरूर लड़ो ।

आत्माको जो अप्रमेय कहा है और जिसका अर्थ है कि बुद्धि या दिमाग भी जिसे पकड़ नहीं सकता, जो उसकी भी पहुँचके बाहरकी चीज है, उसका मतलब साफ है । यदि वह किसीकी पकड़ या कब्जेमें आ जाय तो एक तो उसका स्वातंत्र्य जाता रहे । दूसरे परावीन होने पर वह जिसके अधीन होगी उसके हाथों उसका सब कुछ किया जा सकता है, यहाँ तक कि आत्मा

भी । दिमाग या बुद्धि आदि भी तो शरीर आदिकी तरह भौतिक पदार्थ ही ठहरे, जिनकी अपनी अपनी खिचड़ी अलग पकती रहती है । इसीलिये उनका खात्मा भी होता है । और अगर आत्मा भी उनकी मातृहृत्तिमें आ जाय तो वह कैसे बच पायेगी ? तब तो उसकी खैरियत न होगी । लेकिन यहाँ तो बात ही दूसरी है । बुद्धि भले ही चली जाय, खत्म हो जाय । मगर उसके स्वको निषेध रूपमें रहना ही है और वही स्व है आत्मा । फिर आत्मा बुद्धिके पजेमें कैसे रहे ? वह तो साफ ही उसकी पहुँचसे बाहर है । यही कारण है कि उसके बारेमें तरह-तरहके खयाल होते हैं । कोई उसे मरणशील मानता है, तो कोई उसे मारनेवाली ही कहता है । कोई नित्य मानता है, तो कोई अनित्य । जब बुद्धि ठोकरें खाके वहाँ तक पहुँची नहीं सकती, तो आखिर और होई क्या सकता है ? जब वहाँ तक बुद्धि पहुँचती ही नहीं तो उसे मारने मरनेवाली कहना केवल नादानी है, उलटी बात है । क्योंकि इससे तो ऐसा हो जाता है कि बुद्धिने उसे पहचान लिया है, उसकी हकीकत जान ली है, वह उस तक पहुँच चुकी है । मारने मरनेकी बात तो शरीरादिमें ही है और यह है आपसी टक्कर, जैसा कि अभी कहा है । आत्मामें यह बातें मानना कोरा अज्ञान है, मूर्खता है । यही बात आगे यो लिखी है—

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥१६॥

(इसलिये) जो इस आत्माको मारनेवाली मानता है और जो इसे मरनेवाली समझता है उन दोनों ही को असलियत मालूम नहीं है । क्योंकि यह तो न मारनेवाली है (और) न मरनेवाली । १६।

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥

(क्योंकि) यह (आत्म वस्तु) न तो कभी जनमती है और न मरती है

(और यह भी इसीलिये कि) यह पहले न रहके पीछे होती जो नहीं और होके उसके बाद नहीं रहती भी नहीं। इसीलिये यह जन्मरहित, नित्य—कालसे जो धिरी न हो—, हमेशा रहनेवाली और प्राचीन (से भी प्राचीन) चीज है (जो) शरीर नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होती। १२०।

इसमे एकाध बातें कुछ समझनेकी है, हालाँकि वह नई नहीं है। जो बात “नासतो विद्यते”में कही जा चुकी है वही यहाँ दूसरे शब्दोंमें कही गई है। श्लोकके पूर्वार्द्धके आधेमें आत्माके जनमने-मरनेका निषेध है। शेष आधेमें उसका कारण दिया गया है। जन्म लेने का मतलब ही है पहले न रहके पीछे होना या अस्तित्वमें आना। परन्तु आत्मामें यह बात नहीं है। वह तो पहले भी थी ही। फिर उसका जन्म हो कैसे? इसी तरह मरनेके मानी है कभी रहके बादमें न रहना। मगर आत्मामें तो यह भी बात नहीं है। उसके कभी भी न रहनेका तो सवाल ही नहीं है। तब उसका मरना कैसे संभव है?

आत्माको बुद्धि पकड़ तो सकती नहीं। फिर भी उधर जानेकी कोशिश करती रहती है। उसके लिये आत्मा तक पहुँचनेकी सीढ़ी यही है कि जो चीजें उसकी पकड़में आती जायँ उन्हें छाँटती चली जाय। इसीको उपनिषदोंमें ‘नेतिनेति’की रीति या निषेध प्रक्रिया कहा है। इस तरह सब भौतिक पदार्थोंको छाँटते-छाँटते जो सबका मूलाधार बच रहेगा आत्मा वही पदार्थ होगा। क्योंकि निराधार तो कोई चीज होती नहीं। इस श्लोकके उत्तरार्द्धमें यही निषेधवाली रीतिका अनुसरण है। इसीलिये अजका अर्थ है जन्मरहित या जन्म लेनेवालोंसे निराला। नित्यका अर्थ है जो समयसे बँधा न हो। अनित्य पदार्थोंको समय घेरे रहता है, वह समयके ही पेटमें, उसके ही भीतर रहते हैं। मगर आत्माके बारेमें यह बात नहीं है। नित्य शब्द यद्यपि निषेध रूपमें मालूम नहीं होता, तथापि ऐसा ही अर्थ करना ही होगा। शाश्वतका भी यही अर्थ है।

जब समयसे घिरा नहीं है तब उसे हमेशा रहनेवाला कहनेके मानी क्या है ? इसका सीधा अर्थ है कि वह समूचे समयसे घिरा है । मगर यह बात पहले कथनके विरुद्ध हो जाती है । जो समयसे घिरा न हो वही समूचे समयसे घिरा हो, यह कुछ अजीब-सी बात हो जाती है । बात दरअसल यह है कि हरेक भौतिक पदार्थ कुछ न कुछ समयसे घिरे रहते हैं—किसी वक्त जनमके कभी खत्म हो जाते हैं । यह भी बात है कि समय तो उनके जन्मके पहले भी था और खत्म होनेके बाद भी रहता ही है । इसीलिये प्रत्येक भौतिक पदार्थोंकी यही बात है कि किसी न किसी समयके ही भीतर रहते हैं । समूचे समयके भीतर कोई भी नहीं रहता है । मगर आत्मा तो उनसे भिन्न है । क्योंकि निषेधकी बात कह चुके हैं । इसीलिये उसे समूचे समयसे घिरी वस्तु या हमेशा रहनेवाली कह देते हैं । नकि सचमुच समयका अधिकार उस पर है । इसीलिये शाश्वत शब्द भी निषेधात्मक ही है । यही हालत पुराणकी भी समझिये । पीछे जितने पदार्थ मिलते जाते हैं सबका निषेध करते हैं कि यह आत्मा नहीं है, यह आत्मा नहीं है । इस तरह पीछे बढ़ते जाने पर जो पुरानीसे भी पुरानी चीजे मिले उनका भी निषेध करनेके बाद अर्थतः यह कह दिया जाता है कि वह तो पुरानो से भी पुरानी है । जब जन्म होता ही नहीं तो खामखा उसे पुरानेसे भी पुरानी कहना ही पड़ता है ।

इस तरह अज और पुराण शब्द पीछेकी तरफ जाके आत्माको ढूँढते और उसकी ओर इशारा करते हैं । उत्तरार्द्धका 'न हन्यते' आगेकी तरफ जाके ढूँढता और इशारा करता है और नित्य एव शाश्वत शब्द बीचमे रहके वही काम करते हैं । जैसे आवश्यकता पड़ने पर यदि कोई चूहा किसीको विल्लीका परिचय कराना चाहे तो विल्लीके निकट तो वह जा सकता नहीं, किन्तु दूरसे ही इशारा करता है कि देखा वह है, वह, या जैसे उल्लूपक्षी सूर्यकी ओर इशारा करे; ठीक उसी तरह बुद्धि आत्माकी ओर

सिर्फ इशारा करती है कि देखो वह है, वह । वह उसे ठीक-ठीक बता नहीं सकती ।

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।

कथं स पुरुषः पार्थ कं घातयति हन्ति कम् ॥२१॥

(इसलिये) हे पार्थ, जो पुरुष—मर्दाना—इस आत्माको जन्मरहित, विकार शून्य, अविनाशी और कालके घेरेसे बाहर जानता है—मानता है, समझता है, अनुभव करता है—वह (भला) किसे मरवाता (और) किसे मारता है ? २१।

अब यह प्रश्न होता है कि तो मरना, मारना आखिर कहते हैं किस चीज को ? दुनियामें मरने मारने जैसी चीज नहीं है, यह तो कही नहीं सकते हैं । यह तो आये दिनकी चीज है, हमारे रोजके व्यवहारकी बात है । हम हमेशा ही यह मरा, वह मरा, इसने मारा, उसने मारा, फलाने मरवाया, की बातें करते ही रहते हैं । सभी लोग ऐसी ही बातें करते हैं । यह तो कही नहीं सकते कि सबके सब पागल हैं । इसलिये इतना तो मानना ही होगा कि यह कोई चीज है । अब रही बात कि वह क्या चीज है ? और अगर यह कुछ भी है तो फिर उसके लिये चिन्ता-फिक्र करना मुनासिब ही है । फिर भी इसकी चिन्ता न करके खुशीकी चीज इसे कैसे मानें ? इसका उत्तर इस तरह देते हैं—

वासासि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयाति नवानि देही ॥२२॥

जिस तरह पुराने कपड़ोको (खुशी-खुशी) छोड़के (कोई भी कपड़ा पहने) आदमी दूसरे नये कपड़े पहनता है । ठीक उसी तरह देह धारण करनेवाली—देही—आत्मा पुराने शरीरोको छोड़के दूसरे नये शरीरोमें पहुँचती है—उन्हे स्वीकार करती है । २२।

यहाँ कई बातोंका खयाल करना होगा । पहली बात तो यह कि

जन्म-मरण नये-पुराने कपड़े बदलने जैसी ही बातें हैं। जब ताजेसे ताजे कपड़ोंको भी खुशी-खुशी छोड़के एकदम नये कपड़े पहननेमें लोग आनन्द मनाते हैं तो मरनेमें गम क्यों मनाया जाय ? यह तो उलटी बात होगी। इस श्लोकमें 'जीर्ण' शब्दका फटा-पुराना अर्थ नहीं है। नये शरीरोंका भी तो त्याग होता ही है और नये कपड़ोंका भी। महाभारतमें अभिमन्यु जैसा कोरा जवान भी तो मारा गया था। तो क्या उसके बारेमें कोई और सिद्धान्त लागू होगा ? या कि उसके सम्बन्धमें गम मनाना ही ठीक था ? यह बातें तो ठीक नहीं। इसलिये जीर्ण शब्दका अर्थ है त्यागनेके योग्य या जिसके त्यागनेका समय आ गया हो। 'जू' धातु, जिससे यह शब्द बना है, का अर्थ भी वयकी हानि ही है, यानी अवस्था—उम्र—का पूरा हो जाना। जिसे छोड़ेंगे उसकी अवस्था तो छोड़नेवालेके लिहाजसे पूरी होई जाती है। या नहीं तो, यो समझे कि अधिकांश लोग तो पुराने ही थे। इसीलिये जीर्ण शब्द प्रयुक्त हुआ है। मगर पहली ही बात ज्यादा युक्तिसंगत लगती है।

दूसरी बात है नये शरीरके ग्रहण करने या जन्म लेनेकी। कोई ऐसा मान सकता है कि पुरानेके छोड़ने और नये कपड़ोंके पहननेमें तो देर नहीं लगती। किन्तु छोड़नेके बाद फौरन ही नया पहन लेते हैं। बीचमें समय गुजरने पाता ही नहीं। जब यही उदाहरण दिया गया है मरने और जनमनेका, तब तो नया जन्म भी फौरन ही होना चाहिये। बीचमें जरा भी समय नहीं लगना चाहिये। लेकिन यह सम्भव गलत होगी। कपड़ोंका दृष्टान्त केवल इसी मानीमें दिया है कि एक तो कपड़े-वालेकी ही तरह शरीरवाला—देही—जीव शरीरसे जुदा है। दूसरे वह पुराने शरीरको छोड़के नयेको खुशीसे स्वीकार करता है। वस। इससे आगे दृष्टान्तका कोई भी मतलब नहीं है। नहीं तो हमें यह भी मानना पड़ जायगा कि जैसे धोती वगैरहके बदलनेमें ऐसा होता है कि

नई धोतीको पहले ऊपरसे पहन लेते और पीछे पुरानीको हटाते हैं, शायद उसी तरह जीव भी नये शरीरोको धारण करके ही पीछे पुराने शरीरोको छोड़ता हो। और अगर इतनी दूर जानेकी या तो जरूरत नहीं है, या जानेमे अडचन है, क्योंकि यह बात सरासर असंभव है, तो फौरन ही शरीर ग्रहण करनेकी बाततक जानेमें भी वही अडचन है। इसीलिये वहाँतक जानेकी जरूरत नहीं है।

हमने जो यह कहा है कि नये शरीरोको धारण करनेके बाद ही पुरानोंके छोड़नेकी भी कल्पना की जा सकती है, वह केवल कल्पना ही नहीं है और न गीताके इस श्लोकसे ही उसकी संभावना मानी जाती है। बृहदारण्यक उपनिषदके चौथे अध्यायके चौथे ब्राह्मणके तीसरे मंत्रमें जोक या कीड़ेका दृष्टान्त देकर कहा गया है कि जिस प्रकार एक तृणपर रेंगनेवाला कीड़ा जब उसके आखिरी सिरेपर पहुँचता है तो जबतक दूसरे तृणका सहारा उसे न मिल जाये पहले तृणसे अपने शरीरको कभी नहीं समेटता है, हटाता है। ठीक उसी तरह इस शरीरके त्यागके बारेमे भी आत्माकी हालत है। मगर यह बात कोई अक्षरशः लागू न कर ले, इसीलिये आगे फौरन कह दिया है कि इस शरीरको छोड़नेके बाद अविद्या—सूक्ष्म और कारण-शरीर—का आश्रय लेके आत्मा दूसरे शरीरमे जाती है—“तद्यथा तृण-जलायुका तृणस्यान्त गत्वाऽन्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसहरत्येवमेवायमात्मेद शरीरं निहत्याऽविद्या गमयित्वाऽन्यमाक्रममात्रम्यात्मानमुपसहरति।”

इसी कथनसे समाधान भी हो जाता है। इस स्थूल शरीरके छोड़ने-पर भी अविद्या नामक अज्ञान तो रहता ही है। वही तो जन्म-मरणका कारण है। उसी अविद्यासे बना सूक्ष्म शरीर भी तो रहता ही है। उसीके आधारसे आत्मा इस स्थूल शरीरसे बाहर जाती है और समय पाके दूसरे स्थूल शरीरमे प्रवेश करती है। गीताके पन्द्रहवें अध्यायके “ममैवाशो जीवलोके” (१५।७-८) आदि दो श्लोकोमें साफ ही यह बात कही भी

गई है कि चक्षु आदि इन्द्रियो और मन आदिको ही लेके वह जीव शरीर छोड़ता और नये शरीरमे जाता है। यही उसकी सवारी है अपने लक्ष्य स्थान दूर देशमे पहुँचनेके लिये। हम भी यह चीज पहले ही अच्छी तरह समझा चुके हैं। असलमे फौरन ही दूसरे शरीरका मिलना असंभव भी तो है। कोई बने-बनाये शरीरमे घुसा तो देते नहीं, जैसे बनी-बनाई कोटमे शरीर घुसाते हैं। शरीर तो गर्भमे बनता है। सो भी पूरे दस महीनेतक लग जाते हैं। मगर इन दस महीनोके पहले भी तो यह मानना ही होगा कि यह जीव माता और पिता दोनोके ही रज-वीर्यमे रहता है। तभी तो दोनोके संयोगसे बच्चेके शरीरका श्रीगणेश होता है।

फिर भी इतनेसे ही काम चलता नहीं। रज और वीर्य तो अन्नसे बनता है। इसलिये यह भी मानना ही होगा कि रज-वीर्यमे जानेके पहले वह जीव अन्नमे था जिसे स्त्री-पुरुष दोनोने खाया था। अब प्रश्न है कि अन्नमे कहाँसे कैसे आया? इसका उत्तर छान्दोग्य, बृहदारण्यक और कौपीतकि उपनिषदोमे लिखी पचाग्निविद्याके प्रकरणमे मिलेगा। वही लिखा गया है कि जीव मेघमे होके वृष्टिके द्वारा अन्न या फलादिमे आता है। मेघमें भी क्रमशः चन्द्रलोक, आकाश, वायु और धूममे होता हुआ आता है। यह बात भी पहले कर्मवादके प्रकरणमे विस्तारसे लिखी जा चुकी है कि वह चन्द्रलोकमे कैसे पहुँचता है। गीतामे भी उत्तरायण-दक्षिणायन मार्गोका जो वर्णन (८।२४-२५) आया है उसमे लिखा है कि अग्नि, धूम आदिके जरिये ही वहाँ पहुँचता है। यह तो बड़ी ही गंभीर और अलौकिक बात है। मगर है यह सही। इसी प्रकार कर्मोके चलते एक जगह शरीर छोड़नेके बाद वही जीव हजारो कोसपर ~~जन्म~~ के जन्म लेता है। तब फौरन कैसे शरीर ग्रहण करेगा? बीचमे तो काफी समय जरूर ही लगेगा।

प्रश्न हो सकता है कि आत्माका भी अन्त क्यों न हो जाय? जब

और चीजें खत्म होती हैं तो वह भी खत्म हो जाय, नष्ट हो जाय । पानीमें डूबके, सड़के, आगमें जलके, हवासे सूखके या अस्त्र-शस्त्रादिकी चोटसे सभी पदार्थ नष्ट होते ही हैं । तब यह क्या बात है कि आत्मा भी इसी तरह नष्ट नहीं हो जाती ? इसका उत्तर देते हैं कि ऐसा नहीं हो सकता ।
क्योंकि—

नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि नैन दहति पावकः ।

न चैन क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥२३॥

इसे शस्त्र काटते ही नहीं, न अग्नि जलाती है । पानी भी भिगोता नहीं और न हवा सुखाती है ॥२३॥ (क्यों ? इसीलिये कि,—)

अच्छेद्योऽयमदाहोऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।

नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽय सनातनः ॥२४॥

यह काटा जा सकता नहीं, जलाया भी नहीं जा सकता । यह न (तो) भिगोया ही जा सकता है और न सुखाया जा सकता ही है । (इसीलिये) यह (आत्मा रूप पदार्थ) समयके घेरेसे बाहर, सर्वत्र मौजूद, सबोका आधार, अचल और हमेशा रहनेवाला है । २४ ।

यहाँ सनातन शब्दका वही अर्थ है जो पहले शाश्वतका कह चुके हैं । इसी प्रकार जो “येन सर्वमिदं ततम्” (२।१७) में आत्माका सब पदार्थोंमें घुसा रहना कहा गया है वही सर्वगतके मानी है । सबोके आधारकी बात जो पहले आई है वही स्थाणुका अर्थ है । सिर्फ अचल शब्द नया है । मगर अव्यय शब्द पहले जा चुका है । उसके ही मानीमें अचल आया है । विकार या गड़बड़ होनेके लिये पूरी वस्तुको या उसके कुछ हिस्सेको ही हिलाना-डुलाना जरूरी हो जाता है । जबतक उसमें चाल या क्रिया (action) न हो, किसी तरहकी भी गड़बड़ या खराबी—विकार—का होना असंभव है । परन्तु जो सर्वत्र मौजूद है उसमें क्रिया होगी कैसे ? क्रियाका अर्थ ही है एक स्थानसे दूसरेमें पहुँचना या जाना ।

श्लोकमे जो अच्छेद्य आदि शब्द आये हैं उनका अर्थ हमने किया है काटा जा सकता नहीं, आदि । इन शब्दोंके बननेमे व्याकरणका जो 'ण्य' प्रत्यय लगा है उसे कृत्य प्रत्यय कहते हैं और पाणिनिके "शकि लिङ् च" (३।३।१७२) सूत्रके अनुसार कृत्य और लिङ् प्रत्यय 'सकने' अर्थमे भी आते हैं । यहाँ यही अर्थ ठीक बैठ जाता है भी । जब हथियार वगैरह काट सकते ही नहीं, जब उनकी ताकत ही नहीं कि आत्माको काट सके, तो फिर काटें कैसे ? इस तरह पहले श्लोकमें नहीं काटने आदिकी जो बात कही गई है उसका कारण इस श्लोकमें स्पष्ट कर दिया है । आखिर ये शस्त्रादि काट या जला भी सके तो कैसे ? जब यह आत्मा ही है तो जैसे हमारी और आपकी, अर्जुन और कृष्णकी आत्मा है, वैसे ही अस्त्र-शस्त्र, आग, पानी, हवा वगैरहकी भी । यह तो सबकी स्व है, सबोका स्व-भाव है, सबोका अस्तित्व है, सत्ता है । तब यह कैसे हो कि अग्नि अपने आपको ही जलाये ? क्योंकि तब तो खुद अग्नि ही खत्म हो जायगी न ? फिर औरोको जलायेगी कैसे ? जब वह रही ही नहीं, जब उसका अस्तित्व रही नहीं गया तो वह जलाये किसे ? यही बात पानी, हवा आदिकी भी है । भला अपने आपको ही ये खत्म करे । यह हिम्मत किसे होगी ? यह तो सोचना भी भूल है ।

पहलेके ६ और ७ श्लोकोमे जो 'भुजीय', 'जयेम' आदिमे लिङ् आया है उसका भविष्यके अलावे यह 'सकना' भी अर्थ हो सकता है । उसका तब यह मतलब होगा कि इन गुरुजनोको मारके ज्यादासे ज्यादा खूनसे रंगे पदार्थोंको भोग ही तो सकते हैं । और कौन कहे कि कौन जीत सकता है ? हम जीत सकते हैं या वही लोग, अभीसे यह कौन बताये ?

हाँ, तो इस श्लोकमे जो आत्माको अचल कहा उसकी तो वजह साफ ही है । जब वह स्थूल, या व्यक्त पदार्थ नहीं है जो इन्द्रियोंके कब्जेमे आ सके तो उसे हिलाये-डुलायेगे कैसे ? और जब वह बुद्धिकी भी पकड़के

बाहर है तो यह बात और भी अनभव है । इसलिये उसे निर्विचार—
विकारशून्य—ही मानना पड़ेगा । यही बात आगे इस तरह कहते हैं,—

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥२५॥

यह आत्मा व्यक्त (स्थूल पदार्थ—दृष्टिमे आनेवाली—तो) है
नहीं और न बुद्धिकी ही पकड़मे आ सकती है । (इसीलिये) यह निर्विचार
कही जाती है । अतएव इसे इस तरह जान लेनेपर तुम्हारा बार-बार
रोना-धोना ठीक नहीं है । २५।

अथ चेन नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।

तथापि त्वं महाबाहो नैव शोचितुमर्हसि ॥२६॥

और अगर तुम इसे बराबर जनमने और मरनेवाली ही मानते हो,
तो भी ओ बहादुर—शक्तिशाली भुजावाले—तुम्हारा इस तरह
अफसोस करना अच्छा नहीं है । २६।

पहले ग्लोकमे अनुशोचितुम्मे जो अनु शब्द आया है उसीकी
जगह यहाँ उत्तरार्द्धमे एव आया है । उसका भी वही अर्थ है कि बार-
बार शोक करना या रोना-धोना ठीक नहीं है ।

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवज्जन्ममृतस्य च ।

तस्मादपरिहार्येऽयं न त्वं शोचितुमर्हसि ॥२७॥

क्योंकि पैदा होनेवालेकी मीत ध्रुव—अवश्यभावी—है । मरे
हुएका जन्म भी ध्रुव है । इसलिये जिन बातोंमे किन्नीका वश दृढ़ नहीं
उन्हीके बारेमे तुम्हारी यह चिन्ता-फिन्त कभी सुनासिध नहीं हो सकती
है । २७।

जब जन्म और मरणको कोई भी शक्ति रोक नहीं सकती—नब
ये दोनों बातें अनिवार्य हैं—तो उनके बारेमे हाय-हाय कैसी ? यदि
आसमानके तारे टटें और इससे हम लोगोंका भारी नुकसान हो जाय,

या अगर भूकम्पसे चारो ओर हडकम्प पड जाय तो भी कोई समझदार हाय-हाय क्यों करेगा, कि उफ, हम ये बातें रोक न सके ?

इतना ही नहीं । जिन गरीबोंके मरने या नष्ट होनेका खयाल करके हायतोबाका यह पैवारा फैला रहे हो आखिर उनकी हकीकत भी तो देखो और विचारो । ये चीजे तो सिर्फ “चार दिनोकी चाँदनी” है, सपनेकी सम्पत्ति है, जादूगरके तमाशे हैं । क्या यह नहीं होता कि सपनेमें भी हम बन्धु-बान्धवोंसे मिलते-जुलते, बातें करते और मौज करते हैं ? हम हजार कोस दूर कहीं पडे हैं, या जेलके भीतर बन्द हैं । फिर भी सपनेमें स्वजनोके साथ हमारा मधुर मिलन तो होई जाता है और उससे आनन्द भी होता ही है । मगर एकाएक नीद खुली और सब मजा किरकिरा । सभी प्रेमी, स्वजन और गुरुजन गायब । ऐसी बेमुरव्वती कि कुछ पूछिये मत । लेकिन क्या इसके लिये हम माथा पटकते, छाती पीटते या हाय-हाय करते हैं ? क्यों ? इसीलिये न, कि यह मिलन कुछी देर पहले लापता था, सपनेमें मिलनेवाले ये स्वजन लापता थे, नजरके ओभल थे, दीखते न थे । फिर बीचमें कुछी देरके लिये आ गये, दिख गये, मिल गये । और फिर ? फिर थोड़ी ही देर बाद एकाएक गायब हो गये, लापता हो गये, कहीं दीखते ही नहीं, हजार ढूँढो सही, मगर मिलते ही नहीं । मालूम पडता है, जिस अदर्शनसे, अव्यक्त दशासे व्यक्त हुए थे, आये थे, दीखने लगे थे, पुनरपि उसी हालतमें चले गये, उसी अव्यक्त और अदर्शनमें जा मिले ।

इसीलिये महाभारतके अन्तके स्त्रीपर्वमें अव्यक्त न कहके अदर्शन शब्द ही आया है—“अदर्शनादापतिता पुनश्चादर्शन गता । न ते तव न तेषा त्व तत्र का परिदेवना” (२।१३) । इसका आशय यह है कि ये सभी अदर्शनसे ही आये थे और पुनरपि वही चले गये । न तो वाकईमें ये तुम्हारे हैं और न तुम इनके । फिर इसमें अफसोस क्या ? इसी श्लोकका

“तत्रकापरिदेवना” गीताके अगले श्लोकमें भी है। हर्वर्ट स्पेन्सर (Herbert Spencer) नामक पश्चिमी दार्शनिकने अपनी पुस्तक “मूल सिद्धान्त” (First Principles) में यही बात यों लिखी है कि यदि किसी पदार्थका पूरा परिचय प्राप्त किया जाय तो पता लगेगा कि वह किसी अदृश्य दशासे निकलके कुछ दिनों बाद फिर उसी दशामें चला जाता है—“An entire history of anything must include its appearance out of the imperceptible and its disappearance into the imperceptible” (page 253) यही बात स्वयं कृष्ण इस तरह कहते हैं,—

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।

अव्यक्तनिघनान्येव तत्र का परिदेवना ॥२८॥

हे भारत, सभी भौतिक पदार्थ आरम्भमें—पहले—अव्यक्त ही होते हैं, अदृश्य ही रहते हैं, बीचमें व्यक्त और दृश्य होते हैं और अन्तमें फिर खामखा अदृश्य होई जाते हैं। तब इसमें चिन्ता क्या ? २८।

इसपर अब एक ही बात उठती है और वह यह है कि—कहना-सुनना और तर्क-युक्ति तो यह सब कुछ ठीक है और बात भी दरहकीकत, यही है। मगर दिक्कत यही है कि हमें ऐसी मालूम होती नहीं। अगर हमारे नित्यके अनुभवमें यह चीज आ जाय तभी न हम समझें कि दुरुस्त है ? नहीं तो जगलमें पका फल हमारे किस कामका ? उसतक हमारी पहुँच हो तभी न हमारी भूख बुझे ? ये सभी बातें तो सपनेके साम्राज्य या वच्चोके खिलवाडकी मिठाई जैसी ही हैं। इसीलिये इनसे असली काम तो होता नहीं, पेट तो भरता नहीं और यही है ठोस चीज। निरी वातोसे तो कुछ होता जाता नहीं।

और नहीं तो कमसे कम पढ़े-लिखोको तो इन बातोंका अनुभव हो। नहीं तो कैसे जाने कि यह चीजें सही हैं, सत्य हैं ? बड़े बूढ़े बताये तो भी

मान सकते हैं । मगर सो भी तो नहीं है । और यह बात भी क्या है कि ऐसी खाँटी और पक्की चीज जनसाधारणकी समझमें न आये ? वह सौदा ही कैसा जो आम लोगोकी पहुँचके बाहर हो ? वह उनके किस कामका, यो चाहे वह सोना ही क्यों न हो, लाख अच्छा-भला क्यों न हो ? आखिर किसी वस्तुकी सचाई-भुठाईकी तराजू भी तो यह जनसाधारणका अनुभव ही है और इस आत्माके बारेमें वही अनुभव लापता ठहरा । और हमें समझाना भी तो जनसाधारणको ही है न ? तब इसे क्योंकर माना जाय ? इसीका उत्तर आगे देते हुए कहते हैं कि यह कुँजड़ेकी साग-भाजी नहीं है कि दर-दर मारी फिरे । यह तो जौहरीका अमूल्य रत्न है जिसे विरले ही परख पाते हैं—

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्ब्रूति तथैव चान्यः ।

आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥२९॥

इस (आत्मा)को जाननेवाला कोई विरला ही होता है । (जानकर भी दूसरोको इसे) बतानेवाला तो (और भी) विरला होता है । (यदि कोई बतानेवाला हुआ भी तो) इसके सम्बन्धमें बात सुननेवाला (तो उससे भी) विरला होता है । (खूबी तो यह है कि) इसे पढ़-सुनके भी कोई जानता ही नहीं—शायद ही कोई मुश्किलसे जाने । २९।

देही नित्यमवध्योऽय देहे सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥३०॥

(इसलिये जब) हे भारत, सबोके देहकी मालिक यह (आत्मा) कभी भी मारी जा सकती है नहीं, तो (नाहक) किसी भी भौतिक पदार्थके बारेमें तुम्हारा अफसोस करना अच्छा नहीं है । ३०।

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥३१॥

अपने धर्मका खयाल करके भी तुम्हारा (युद्धसे) डिगना उचित

नहीं है। क्योंकि क्षत्रियके लिये (तो) धर्म-युद्धसे बढ़के कोई चीज होई नहीं सकती। ३१।

धर्मशास्त्रकी बात पहले तो चला सकते न थे। क्योंकि अर्जुन स्मृतियोंके कोरे विधानों और आदेशोंको आँख मूँदके माननेको तैयार न था। वह तो कोई अनाड़ी या साधारण आदमी था नहीं कि स्मृतियाँ अपनी लाठीसे उसे हाँक सके। वह तर्क-दलीलकी कसौटीपर कसके ही किसी चीजको भली-बुरी माननेको तैयार था। इसीलिये कृष्णने पहले यही किया और दार्शनिक युक्तियोंसे उसे माकूल किया। उसके बाद स्मृतियोंके आदेश भी मजबूतीके साथ काम कर सकते थे। इसीलिये पीछे उनकी चर्चा भी दो श्लोकोमें आ गई है। मगर यह योही है। इसका कोई स्वतंत्र महत्त्व नहीं है। इसीलिये गीताधर्म या गीताकी अपनी चीजोंके भीतर इसकी गिनती नहीं। यह वैसी ही बात है जैसी अपयश और मान-अपमानवाली ३३-३७ श्लोकोमें कही बातें। वह तो गीताधर्ममें आती हुई नहीं, यह निर्विवाद है। वे कही गई हैं व्यावहारिकताकी दृष्टिसे ही अर्जुनमें केवल गर्मी लानेके लिये। गीता व्यावहारिक मार्गको ही पकड़के अपने लक्ष्यकी ओर अग्रसर होती है और यश-अपयशकी बात सबसे ज्यादा चुभनेके कारण ही व्यावहारिक है।

धर्म-युद्ध कहनेका मतलब यह है कि युद्धके समय क्या किया जाय क्या न किया जाय, आदि बातोंके लिये कुछ सर्वसम्मत नियम-कायदे हमेशासे माने जाते रहे। हेगकी परम्परा (Hague Convention)के नामसे वर्तमान समयमें भी ऐसी अनेक बातें सर्वमान्य समझी जाती हैं। इन्हींमें घायलोंकी सेवा-शुश्रूषा, युद्धवन्दियोंके साथ सलूक, जो स्थान खुले (open) घोषित कर दिये गये उनपर आक्रमण न करना, आम जनता (Civil population)पर प्रहार न करना, जहरीली गैसका प्रयोग न करना आदि बातें आ जाती हैं। हालाँकि अपनी-अपनी गर्जसे आज

कभी इन नियमोंमें किसीको कोई तोड़ता है, तो किसीको दूसरा ही। फलतः नात्सी जर्मनीके इस युद्धमें उसके पक्षके सबोंने ही इन्हें तोड़-ताड़के खत्म कर दिया है। महाभारतके भीष्मपर्वके देखनेसे पता चलता है कि युद्धारम्भके पहले ऐसे सभी नियम दोनों पक्षोंने साफ-साफ स्वीकार कर लिये थे। अतएव इन्हीं नियमोंके अनुसार होनेवाले युद्धको धर्मयुद्ध और इन्हें तोड़-ताड़के होनेवालेको अधर्मयुद्ध कहा है। यहाँ धर्म शब्दका-दूसरा अर्थ असंभव है। धर्मशास्त्रमें लिखा युद्ध ही धर्मयुद्ध है यह भी मतलब यहाँ नहीं है। सभी युद्ध तो धर्मशास्त्रमें ही लिखे रहते हैं। इसलिये जबतक उनके सम्बन्धमें लागू पूर्वोक्त नियमोंका नहीं कहते तबतक धर्मयुद्ध कहना बेकार है। और जब स्वधर्म कही चुके हैं, तो फिर दुहरानेका क्या प्रयोजन ?

जो लोग यहाँ स्वधर्मकी बात लिखी देखके इसकी मिलान आगेके “कर्मण्येवाधिकारस्ते” (२।४७)से करते हैं वह भी भूलते हैं। यह प्रकरण ज्ञानका ही है। “एषा तेऽभिहिता” (२।३६)से ही कर्मयोगका प्रकरण शुरू होता है। इसलिये बीचमें ही उसकी बात यहाँ कैसे आ सकती है ? इसी प्रकार “श्रेयान् स्वधर्मः” (३।३५ तथा १८।४७)में भी स्वधर्म शब्द स्मृतियोंके धर्मोंके लिये ही नहीं आया है। वह तो व्यापक अर्थमें कर्ममात्रका ही वाचक है। यह बात हम पहले ही अच्छी तरह लिख चुके हैं। इन नियमोंके साथ लड़ी जानेवाली लड़ाई भी धर्मशास्त्र-सम्मत होनी चाहिये, यही आशय यहाँ है। ‘श्रेयस्’ शब्दके बारेमें भी जान लेना चाहिए कि मोक्षके अर्थमें उसका खासतौरसे प्रयोग गीतामें कही शायद ही हुआ हो, जैसा कि कठोपनिषद्के “अन्यच्छ्रेयोऽन्यदुतैव”, तथा “श्रेयश्च प्रेयश्च” (१।२।१-२)में आया है। तीसरे अध्यायके शुरूके दूसरे श्लोकके ‘श्रेय’ शब्दको कल्याण या मोक्षके अर्थमें ले सकते हैं और इसका कारण भी आगे लिखा है कि कहाँ ऐसा अर्थ होता है। मगर यहाँ कल्याण ही

अर्थ उचित लगता है। इसीलिये आगे “श्रेय परमवाप्स्यथ” (३।११) में श्रेय का विशेषण पर हो जानेसे परमश्रेय या परमकल्याणका अर्थ मोक्ष ठीक लगता है। क्योंकि वही तो आखिरी कल्याण है। असलमे प्रशस्य शब्दसे ही यह श्रेयस् शब्द “प्रशस्यस्य श्र” (५।३।६०) पाणिनिसूत्रकी सहायतासे बनता है। इसमें प्रशस्यका अर्थ है प्रशसनीय या प्रशसाके योग्य अर्थात् अच्छा। उसीसे बने श्रेयस् शब्दका प्रयोग करते हैं ऐसी ही जगह जहाँ कइयोमे एको अच्छा समझके चुन लेना हो। इससे स्वभावतः ज्यादा अच्छा, सवोसे अच्छा इसी मानीमें श्रेयस् शब्द आता है और हमने यही लिखा है। जब दोमें एको अच्छा लिखते हैं तो उतने ही से यह बात अर्थात् सिद्ध हो जाती है कि वह बहुत अच्छा है। दूसरेकी अपेक्षा कहनेका यही अर्थ होता है। गीतामें आमतौरसे ऐसा ही पाया जाता है भी। इसीके अर्थमें ‘विशिष्यते’ शब्द आया है। दोनोंका ठीक-ठीक एक ही अर्थ है। हाँ, जहाँ किसीका मुकाविला न हो, या दोमे एको चुनना न हो वहीपर मोक्ष आदि अर्थ आते हैं, जैसा कठोपनिषदका दृष्टान्त दिया गया है। वहाँ श्रेयस् शब्दका स्वतंत्र प्रयोग है।

यदृच्छया चोपपन्न स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥३२॥

हे पार्थ, अकस्मात् या आप ही आप खुले स्वर्गके द्वारके रूपमें हाजिर इस तरहका युद्ध तो खुशकिस्मत क्षत्रियो को ही मुयस्सर होता है ॥३२॥

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।

ततः स्वधर्मं कीर्त्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥३३॥

और अगर तुम यह धर्मयुद्ध न करोगे तो अपने धर्म और कीर्त्ति दोनोंको गँवाके (केवल) पाप बटोरोगे ॥३३॥

अकीर्त्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽज्ययाम् ।

सभावितस्य चाकीर्त्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥३४॥

(इतना ही नहीं), लोग तुम्हारे अखड अपयश—हमेशा रहनेवाली बदनामी—की चर्चा भी करते रहेंगे। और प्रतिष्ठित (पुरुष)के लिये (यह) अपयश तो मौतसे भी बढकर (बुरा) है ॥३४॥

भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।

येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥३५॥

(यही नहीं), महारथी लोग भी समझेंगे कि तू डरके मारे ही युद्धसे भाग गया है। (फलतः) जो लोग (आज) तुम्हे ऊँची नजरसे देखते हैं उन्हीकी नजरसे तू गिर जायगा ॥३५॥

अवाच्यवादांश्च बहून् वदिष्यन्ति तवाहिताः ।

निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥३६॥

(इसी प्रकार) तेरे दुश्मन भी तुम्हे बहुतसी गालियाँ देंगे (और) तेरी ताकतकी भी शिकायत करेंगे। भला, उससे बढके बुरा और क्या हो सकता है ? ॥३६॥

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।

तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥३७॥

(यह भी तो देख कि) यदि युद्धमे मर जायगा तो स्वर्ग जायगा और अगर जीतेगा तो राजपाट मिलेगा। (इस प्रकार तेरे दोनो ही हाथोमे लड्डू हैं।) इसलिये ओ कौन्तेय, लडनेका निश्चय करके खडा हो जा—डैट जा ॥३७॥

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।

ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥३८॥

जय-पराजय, हानि-लाभ और सुख-दुःखमे एक रस रहके युद्धमे डैट जा। ऐसा होनेपर तुम्हे पाप छूएगा भी नहीं ॥३८॥

इसी श्लोकके साथ ही अध्यात्म विवेकके प्रकरणका इस अध्यायमे अन्त होके आगे कर्मयोगका प्रसंग शुरू होता है। उसके शुरूके आठ श्लोक

भूमिकाकी तरह है। नवें या गीताके ४७वें श्लोकमें कर्मयोगका निरूपण शुरू हुआ है। इस श्लोकमें भी समत्व या समताकी बात कही गई है जिसे समदर्शन भी कहते हैं। यह दूसरी बार समदर्शनकी बात आई है। पहली बार, जैसा कि कह चुके हैं, १५वें श्लोकके “समदुःखसुख”में आ चुकी है। इसलिये इस श्लोकका अर्थ समझनेमें उसे भी दृष्टिके सामने रखना पड़ेगा, खासकर उसके पूर्वार्द्ध “यहि न व्यथयन्त्येते” आदिको। नहीं, तो बहुत गड़बड़-घोटाला हो सकता है।

बात यह है कि जब कम पानीवाले तालाब या गढेमें मछुए मछली मारना चाहते हैं, तो उसके पानीको नीचे-ऊपर इतना ज्यादा हिला, डुला, चला और मथ देते हैं कि पानी और कीचड़ मिलके एक हो जाते हैं। इससे मछलियाँ घबराके ऊपर आ जाती या थक-थकाके ढीली पड़ जाती हैं। फलतः पहलीकी तरह तेजीसे इधर-उधर भाग-फिर सकती है नहीं। इस तरह उनके पकड़नेमें आसानी हो जाती है और बातकी बातमें वे मछुओंके कब्जेमें आ जाती हैं। नहीं तो उन्हें पकड़नेमें मछुओंको बहुत परीशानी होती है। इसी तरह दहीको भी मथानीसे ऐसा मथ देते हैं कि पानी और दही एक हो जाते हैं। वन्दर जब किसी पेड़पर पहले-पहल चढ़ता है तो अकसर उसकी डालोको पकड़-पकड़के झुकझोर देता है और सारे पेड़को कँपा देता है, बेचैन कर देता है। जब छोटा-सा शिकार जबर्दस्त शिकारी कुत्तेके हाथ लगता है तो उसे पकड़के शुरूमें ही वह ऐसा झुकझोरता है कि शिकारके होश ही गायब हो जाते हैं और कुत्ता उसे आसानीसे खा जाता है।

यही दशा मनकी है। वह आत्माको अपनी मर्जीके मुताबिक नचानेके पहले उसे अपने कब्जेमें सोलहो आना करना चाहता है और उसीकी तरकीब करता रहता है। मात्रास्पर्श या भौतिक पदार्थोंके सम्बन्धकी जो बात पहले कही जा चुकी है वह उसी तरकीबका एक भाग है। मन

इन्द्रियोकी पीठ ठोकता है और वह भले-बुरे सभी पदार्थोंके साथ जुट जाती है। यही तो है मात्रास्पर्श। गुरुजनो, इष्ट-मित्रो, बन्धु-बान्धवो एव पुत्र-कलत्र आदिका ताल्लुक और है क्या यदि मात्रास्पर्श नहीं है ? जो सहृदय न हो, जड़-पत्थर हो या पत्थर जैसा हो, पागल हो उसमें या तो इन्द्रियाँ होती ही नहीं, या वह काम करती ही नहीं। इसीलिये वैसोको क्या सुख-दुःख होगा ?

इस प्रकार मात्रास्पर्श होनेके बाद ही बुरी-भली चीजोका अनुभव होता है, उनकी जानकारी होती है, शत्रु-मित्र, शीत-उष्ण, अपने-पराये आदिकी जानकारी होती है। जैसा कि आगको छूते ही गर्मीका अनुभव हुआ करता है और वर्षको छूते ही सर्दीका। उसीके बाद हाथ-पाँव जलते या ठिठुरते हैं और फौरन तकलीफ या आरामका, दुःख और सुखका अनुभव होता है। फिर तो इन्सान या तो आनन्दमें विभोर हो जाता है, या कलेजा पीटके बेहोश। यदि सुख-दुःख हलके रहे तो यह बात कम हुई। मगर अगर काफी हुए तो यह हालत भी परले दर्जेकी हो गई ! मनके जालकी बातको लेकर हम आनन्द-विभोरता या तकलीफवाली वेसुधीको ही यहाँ ले रहे हैं। इस तरह जब यही बात बार-बार होने लगी तो मनने समझ लिया कि आत्मारामपर हमारा पूरा कब्जा हो गया। वह ताड़ जाता है कि अब तो बन्दर अच्छी तरह फँस गया, इसलिये इसे जैसे चाहे नचा सकेंगे। युद्धमें भी पहले जय-पराजय, बादमें लाभ-हानि और अन्तमें सुख-दुःख होता है जिसका जिक्र श्लोकमें आया है।

मगर ऐसा भी होता है कि किन्ही मस्तराम फकीरके पास चाहे आप अच्छीसे अच्छी या बुरीसे बुरी चीजे लाये, उनपर उनका कोई असर होता ही नहीं। क्यों ? असलमें वहाँ उलटी बात जो है। कहाँ तो दूसरोके मनीराम—मन—आत्मारामको नचाने और फँसानेकी कोशिशमें रहते तथा सफल भी होते हैं और कहाँ मस्तरामके आत्मारामने ही उलटके

मनीरामपर मुसक चढा दी है। यहाँ तो मन ही मस्तरामके कब्जेमें पड़ा रो रहा है। उसकी आई-वाई ही हजम है। इसीलिये उसके सभीके-सभी चले-चाटी और दूत—इन्द्रियाँ—भी मनहूस है, बेकारसी पड़ी है। तब मात्रास्पर्श कैसे हो और आगेकी लीला भी कैसे खड़ी हो ? यहाँ तो सारा नाटक ही वन्द है। यह भी नहीं कि मस्तराम पत्थर है या मुर्दा, जिससे सुख-दुःख आदि जानते ही नहीं। वह तो सब कुछ जानते ही है। मगर जान लेना दूसरी चीज है और उसमें चिपक जाना निराली बात है। स्त्रीको विरागी भी देखता है और लम्पट भी। मगर दोनोंके देखनेमें फर्क है—बहुत बड़ा बुनियादी फर्क है। यही बात सुख-दुःखदिके मुतल्लिक भी है।

पन्द्रहवे श्लोकमें जो 'व्यथयन्ति' लिखा है वही इस फर्कको ठीक-ठीक बताता है। उसका अर्थ गढेके पानी या दहीके मथने और वन्दर या कुत्तेके भकभोरनेके दृष्टान्तमें बताया जा चुका है। भौतिक पदार्थोंके मसर्ग जिसे व्यग्र, उद्विग्न, परीशान या वेचैन नहीं कर सकते, नहीं कर पाते वही सुख-दुःखमें सम है, एकरस है, समदुःख-सुख है, समदर्शी है। उसके दिल-दिमागकी गभीरता, स्थिरता और एकरसता विगड पाती नहीं। वह इन अन्धड-तूफानोंके हजार आनेपर भी पर्वतकी तरह अचल, अटल रहता है, न कि घास-पात या पेड-पल्लवकी तरह कांपता और वेचैन हो जाता है। उसके दिल-दिमागकी समता और गभीरता (Serenity and balance) कभी विगडती (upset) नहीं। फिर पाप-पुण्यका क्या सवाल ? ये तो बहुत नीचे दर्जेकी चीजे हैं और वह इतना ऊँचा उठा है कि जैसे चाँदको कोई छू नहीं सकता चाहे हजार कोशिश करे, वैसे ही उसे पुण्य-पाप छू नहीं सकते, उसके निकट फटक नहीं सकते। वह तो मस्त है। वेशक, दुनियाकी वेचैनी देख-देखके मुस्कुरा उठता है, कभी-कभी हँस देता है। इस चीजका ज्यादा विचार पहले ही हो चुका है। यहाँ अधिक लिखनेकी आवश्यकता नहीं है।

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धिर्योगेतिवमा शृणु ।

बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥३६॥

यहाँतक (तो) आत्मतत्त्वकी जानकारी—अध्यात्मज्ञानकी खूबी और बारीकी—तुम्हें बताई जा चुकी । अब योगकी भी जानकारी—कर्मकी पूरी जानकारी और उसकी बारीकी—वाली वह बात भी सुन लो जिसके करते कर्मोंके बन्धनसे अपना पिंड छुड़ा लोगे ॥३६॥

इसपर बहुत अधिक बातें लिखी जा चुकी हैं । इसका स्पष्टीकरण भी बखूबी किया जा चुका है । इसलिये यहाँ या आगे कुछ भी लिखना बेमानी है । फिर भी जिस कर्मयोग का निरूपण आगे चलके ४७वें श्लोकमें शुरू करेंगे वह सचमुच निराली चीज है, गीताकी अपनी खास देन है । इसीलिये और कही वह पाई जाती नहीं । अधूरीसी कही मिले भी तो क्या ? सर्वांगपूर्ण कही भी नहीं मिलती । इसीलिये उसके पूर्व अर्जुनका दिमाग उसके अनुकूल कर लेना जरूरी था । सर्वसाधारण परम्पराके अनुसार वह वैसी बात एकाएक सुनके चौक उठता कि यह क्या चीज है ? यह तो अजीब बात है जो न देखी न सुनी गई ऐसा खयाल करके वह उस बातसे हट सकता था । कमसे कम यह तो जरूर हो जाता कि उसका दिल-दिमाग उसमें पूरी तौरसे लगता नहीं । उसमें उसे चस्का तो आता नहीं, मजा तो मिलता नहीं । फिर तो वैसे गभीर विषयको हृदयगम करना असंभव ही हो जाता । इसीलिये उससे पहलेके सात श्लोकोंमें उसीका रास्ता साफ कर रहे हैं ।

कर्मकांड एव धर्माधर्मके निर्णय तथा अनुष्ठानका सारा दार-मदार सिर्फ भीमासार्शास्त्र और भीमासकोपर ही है । उनका अपना यही खास विषय है । इसीलिये उनमें इस सम्बन्धकी बहुतसी बातें लिखते हुए लिखा और माना है कि कर्मोंके करनेमें कौन-कौनसे विघ्न होते हैं, कैसा हो जाने-पर सारा किया-कराया चीपट हो जाता है, क्या हो जानेपर पुण्यके बदले

पाप ही पाप हो जाता है और सागोपाग कर्म पूरा न हो जानेपर उसका फल नहीं मिलता । इस तरहकी हजारो बातें और बाधाये कर्ममार्गमें वताई गई हैं, खतरे खडे किये गये हैं । यदि इनसे बचनेका कोई भी रास्ता हो तो कितना अच्छा हो ? तब तो लोग आसानीसे भीमासकोका मार्ग छोड़के वही मार्ग पसन्द करें । गीताने लोगोकी इस मनोवृत्तिका खयाल करके पहले तो यही किया है कि कर्मयोगमें इन खतरोका रास्ता ही बन्द कर दिया है । वहाँ थोडा बहुत या अधूरा काम होनेपर भी न तो पापका डर है, न विफलताकी परीशानी और न दूसरी ही दिक्कत ।

भीमासकोके मार्गमें दूसरी दिक्कत यह होती है कि उन्हें परीशानी बडी होती है । पहले तो हजारो तरहके उद्देश्योको लेके कर्म किये जाते हैं । फिर एक-एक उद्देश्यकी शाखा-प्रशाखाये होती है और शाखा-प्रशाखाओकी भी शाखा-प्रशाखाये । लोभ-लालचका कोई ठिकाता भी तो होता नहीं । ज्योही सफलता हुई या उसकी आशा नजर आई कि नई-नई कामनाये पैदा होने लगती हैं । यह भी होता है कि शक-शुभमें कभी मन इधर जाता है और कभी उधर—कभी आगे बढ़नेको मुस्तैद होता है, तो कभी पीछे खिसक पडता है । इस तरह हजारो तरहकी आशा-आकाक्षाओ, कल्पनाओ एव उमग-मनहूसियोके घोर जगलमें भटकता रहता है और कभी भी चैन मिलता नहीं । गीताने इस सारी बलासे भी बचनेका रास्ता कर्मयोगको ही माना है । उसने साफ कह दिया है । फिर तो लोग उधर उत्सुक होंगे ही ।

भीमासकोकी एक तीसरी चीज यह है कि वह स्वर्ग, धन, राज्य आदि सुख साधनोकी गारटी करते हैं । वे कहते हैं कि विविध कर्मोंके अलावे दूसरा उपाय हई नहीं कि ये सभी चीजें हासिल की जा सकें । यह भी नहीं कि इन्हें कोई चाहता न हो । ये सभी लोगोकी अभिलषित हैं इसमें कोई भी शक नहीं । परन्तु हजार युद्धादिके सकटोको पार करने पर भी

इन सबोकी गारन्टी है नहीं। स्वर्गादि तो युद्धसे शायद ही मिल सके। यह तो कर्म मार्ग ही ऐसा है कि इन सभी पदार्थोंको प्राप्त करवा देता है। उससे आसान रास्ता, सभी-बातों पर गौर करनेके बाद, दूसरा रही नहीं जाता।

बेशक उनकी यह बात काफी मोहनी रखती है। मगर गीताने कह दिया है कि ये पदार्थ बड़ी दिक्कतसे यदि मिलें भी तो इनके लिये, और इनके परिणाम स्वरूप भी, जन्म-मरणका सिलसिला निरन्तर लगा ही रह जाता है। जन्म-मरणके कष्ट किसे पसन्द है ? यह भी बात है कि मनोरथोमे जब इस तरह मनुष्य फँस जाता है तो उसे कोई और बात सूझती ही नहीं। स्वर्गादिकी हाय-हायके पीछे एक तरहसे वह अन्धा हो जाता है। उसे चैन तो कभी मिलता नहीं। यह करो, वह करो, यह क्रिया बिगड़ी, उस कर्ममें विघ्न, इसकी तैयारी, उसकी पूर्त्तिकी हाय तोबा दिनरात लगी ही तो रहती है। अगर इतनी बेचैनीके बाद यदि ये चीजें मिली भी तो किस काम की ? यह भी बात है कि मिलने पर चस्का लग जानेसे फिर जन्म, पुनरपि क्रिया, फिर मरण, यह ताँता टूटता ही नहीं। मनुष्य विषयासक्त होके विवेक मार्गसे जाने कितनी दूर जा पहुँचता है और कोई निश्चय कर पाता नहीं। मगर कर्मयोग इन सभी झुंझटोसे पाक साफ है।

चौथी बात उनकी यह है कि वेदोकी आज्ञा जब यही है तो किया क्या जाय ? उनके आदेशोको कौन टाले ? हिम्मत भी ऐसी किसकी हो सकती है ? इसलिये चाहे हजार दिक्कत मालूम हो, फिर भी इसमें आना ही पड़ेगा। इसका उत्तर गीता साफ ही देती है कि ये तो सासारिक झमेले हैं, दुनियाकी झुंझटें हैं जिनमे ये कर्म हमे फँसाते हैं। हमे चैन लेने तो ये देते नहीं। वेदोका काम भी तो यह आपत्त ही है न ? वह भी तो इस त्रिगुणात्मक ससारमे ही हमे फँसाते हैं। आखिर वह भी तो त्रिगुणके

भीतर ही है। इसीलिये तो “मियाँकी दीठ मम्जिद तक” ही है। लेकिन जिसे दुनियाकी, सासारिक पदार्थोंकी पर्वा न हो वह क्या करे ? वह इन वेदोंके भ्रमेलेमें क्यों पड़े ? वेदोंसे अभिप्राय है उसके कर्मकांड भागसे ही। क्योंकि वही वेदोंका प्रधान भाग है—प्रायः सब कुछ है। ज्ञान कांड तो बहुत ही थोड़ा है—एक लाखमें सिर्फ चार हजार। वेदोंके एक लाख मंत्रोंमें पूरे छद्धानवे हजार कर्मकांडके और केवल चार हजार ज्ञान कांडके माने जाते हैं। “लक्ष तु वेदाश्चत्वारः” कहा है। गृहस्थोंके यज्ञोपवीतके छद्धानवे चतुरगुलोक अभिप्राय उन्हीं छद्धानवे हजारसे है। सन्यासीको यज्ञोपवीत नहीं है। उसका ताल्लुक चार ही हजारसे जो है और है वह छद्धानवेके बाहर। वस, गीताने कह दिया कि—“रहे वाँस न बाजे वाँसुरी”। मसारकी, त्रैगुण्यकी पर्वा छोड़ दो और वेदोंके दायरेसे बाहर आ जाओ। फिर तो कर्मयोगका रास्ता साफ है।

ऐसी दशामे आखिरी और पाँचवाँ सवाल यही हो सकता है कि इस प्रकार मसारके भौतिक पदार्थोंसे लापर्वाह होनेसे काम कैसे चलेगा ? वेदोंका आश्रय लेते हैं क्या उन पर रहम करके, या किसीकी मुरब्बतसे ? उनके बिना हमारा काम चलता जो नहीं। वेदोंमें तो छोटे-बड़े सभी कर्म आते हैं और उनके बिना हमारी रोजकी जरूरतें भी पूरी हो पाती नहीं। जब हम मसारसे विरागी हो जायेंगे तो वेदोंकी पर्वाह नहीं करेंगे, यह कहना जितना आसान है इस पर अमल करना उतना सहज नहीं है। क्योंकि तब हमारी जरूरतें कौन पूरा करेगा ? हमारी चीज-वस्तुकी रक्षा भी कौन करेगा ? एक यह बात भी है कि वैदिक कर्मकांडके सक्दोंसे तो हम जरूर बच जायेंगे। मगर उनके चलते जो आनन्द मिलता है उसकी कमी कैसे पूरी होगी ? वह तो रही जायगी न ? कर्मयोगके आनन्दमें स्वर्गका आनन्द कैसे मिलेगा ? यह तो असंभव है।

इसका सीधा उत्तर गीता यही देती है कि इसमें सभी चीजें आ जाती

है। कुएँ, तालाब नदी वगैरह सबोका काम एक अकेला समुद्र जैसा लम्बा चौड़ा जलाशय ही दे सकता है। फिर इन चीजोंकी अलग जरूरत नहीं रह जाती। उसी प्रकार जिसने कर्मयोगका रहस्य जान लिया उसे सभी वैदिक कर्मोंके फलों की—आनन्द की प्राप्ति होई जाती है। उसके भीतर अमृत-समुद्रकी जैसी गभीरता होती है, मस्ती रहती है। फिर और चीजोंकी जरूरत ही क्यों हो ? जरूरतकी चीजोंकी प्राप्ति और रक्षा—योग-क्षेम—भी होता ही रहता है। यह तो आगे “योगक्षेम वहाम्यहम्” (६।२२) में कहा ही है।

यही पाँच बातें, या यो कहिये कि मीमांसकोंकी पाँच मुख्य दलीलेंके उत्तर क्रमशः ४० से ४६ तकके सात श्लोकोंमें दिये जाके कर्मयोगकी पूरी भूमिका तैयार कर दी गई है। इनमें पहले दो (४०, ४१) श्लोकोंमें क्रमशः पहली दो बातें आती हैं। फिर बादके तीन (४२-४४) श्लोकोंमें तीसरी आती है। अनन्तर ४५वे चौथी और ४६वेमें पाँचवीं आ जाती है।

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥४०॥

इस (योग)में (किसी भी) कदम—काम—का नाश तो होता नहीं—कोई भी कदम बेकार नहीं जाता, इसमें पाप (का सवाल) हई नहीं और इस (महान्) धर्मका थोड़ा भी (अनुष्ठान) (इसके करनेवालेको) महान् भयसे बचा लेता है। अर्थात् इसमें कोई खतरा भी नहीं है कि कहीं अधूरा रह जानेमें उलटा ही परिणाम हो जाय। इसका परिणाम सदा ही सुन्दर होता है ॥४०॥

यहाँ अभिक्रमका अर्थ हमने कदम किया है और यही अर्थ उस शब्द का दरअसल है भी। कोई भी काम शुरू करनेके मानीमें कदम उठाना या बढ़ाना बोलते हैं। अंग्रेजीमें इसीको स्टेप (step) कहते हैं। कहने-का आशय यहाँ यही है कि इस कर्मयोगके सिलसिलेमें उठाया गया कोई

भी कदम बेकार नहीं जाता । इसी प्रकार महान् भयसे रक्षाका भी यही अभिप्राय है कि जैसे और कामोंमें खतरे हुआ करते हैं और अगर किसी आफतसे बचनेके लिये कोई उपाय किया जाय तो जब तक वह पूरा न हो जाय उस आफतसे छुटकारा नहीं होता, सो बात यहाँ नहीं है । न तो यहाँ कोई खतरा है और न यही बात कि काम पूरा न हुआ तो आफतसे पिड न छूटेगा । यहाँ तक कि आवागमन जैसे बड़ीसे बड़ी बलासे भी छुड़ा लेता है इस चीजका थोडा भी अनुष्ठान । फिर तो निर्वाणमुक्ति ध्रुव हो जाती है ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन !

बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥४१॥

हे कुरुनन्दन (अर्जुन), इसमें तो एक ही (तरह) की बुद्धि रहती है (सो भी) निश्चयात्मक । (विपरीत इसके और मार्गमें) अनिश्चयात्मक बुद्धिवालोकी बुद्धियाँ (एक तो) असंख्य होती हैं । (दूसरे उनमें भी हरेककी) अनेक शाखा प्रशाखाये होती हैं ॥४१॥

यामिमा पुष्पिता वाच प्रवदन्त्यविपश्चितः ।

वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः ॥४२॥

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।

क्रियाविशेषबहुला भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥४३॥

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तया पहतचेतसाम् ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥४४॥

हे पार्थ, वेदके कर्म-प्रशसक वचनोको ही सब कुछ मानके उनके अलावे असल चीज दूसरी हुई नहीं ऐसा कहनेवाले, वासनाओंमें डूबे हुए मनवाले और स्वर्गको ही अन्तिम ध्येय माननेवाले नासंभक्त लोग इस तरहके जिन लुभावने (वैदिक) वाक्योंको दुहराते रहते हैं उन (वचनोका तो 'सिर्फ यही काम है कि) भोग और शासनकी प्राप्तिके लिये ही अनेक

तरहके बहुतसे कर्मोंको बताये । (इस तरह) उनका नतीजा यही है कि लोग बारबार जनमते तथा कर्म करते रहें । जिन भोग एव शासनके लोलुप लोगोकी बुद्धि वैसे ही वचनोमे फँस चुकी है उनके दिमागमे तो (कभी) निश्चयात्मक बुद्धि पैदा ही नहीं होती । १४२।४३।४४।

इन तीन श्लोकोमे जिन लोगोका सुन्दर चित्र खीचा गया है वही कर्मकाडी मीमांसक लोग है । उन्हे नासमझ कहके फटकार सुनाई गई है । “अपाम सोमममृता अभूम” — “सोमयागमे सोमका रस पीके हम लोग अमर बन गये,” स्वर्गमे देवताओकी इस तरहकी गोष्ठी और बात-चीतका उल्लेख ब्राह्मण ग्रंथोमे पाया जाता है । कठोपनिषदके प्रथमाध्यायकी द्वितीयवल्लीके शुरूके पाँच मन्त्रोमे कल्याण या मोक्षके मुकाबिलेमे स्वर्गादि पदार्थों तथा उनके इच्छुकोकी घोर निन्दाकी गई है । इसी प्रकार मुडकोप-निषदके प्रथम मुडकके दूसरे खंडके शुरूके दस मन्त्रोमे विस्तारके साथ लिखा गया है कि कर्मकाडी लोग किन-किन कर्मोंको कैसे करते और उन्हे कौन-कौनसे फल कैसे मिलते है । वही दसवे मन्त्र “इष्टापूर्त्तं मन्यमाना व-रिष्ठा ”मे “प्रमूढा ” शब्द आया है जो गीताके इन श्लोकोके “अविपश्चित ” के ही अर्थमे बोला गया है । उस मन्त्रमें जो वाते लिखी है उनका उल्लेख भी कुछ-कुछ इन तीन श्लोकोमें पाया जाता है । इनके सिवाय “दर्श पूर्णमासाभ्या स्वर्गकामो यजेत”, “ज्योतिष्ठोमेन स्वर्गकामो यजेत”, तथा “वाजपेयेन स्वाराज्यकामो यजेत” आदि ब्राह्मण वचनोमे कर्मठोके कर्मों एव उनके फलोका पूरा वर्णन मिलता है । वहाँ इनकी प्रशंसाके पुल बाँधे गये है । इन्ही प्रशंसक वचनोको वेदवाद और अर्थवाद कहते है । इन्हे पढके लोग कर्मोमे फँस जाते है । इसीका निर्देश इन श्लोकोमे है । पूर्वोक्त मुडकके वचनोमे एकने “प्लवाह्येते अदृढा यज्ञरूपा ” (१।२।७)के द्वारा इन यज्ञयागोको कमजोर नाव करार दिया है, जिस पर चढनेवाले अन्तमे डूबते है । गीताने भी इसीलिये इनकी निन्दा की है ।

इनमें चसक जाने पर मनुष्यको दूसरी बात सूझती ही नहीं। एक बार इन्हें करके जब इनके रमणीय फलोको भोगता है, या ऐश्वर्य—शासन और इन्द्र आदिकी गद्दी—प्राप्त कर लेता है तो फिर बारबार इन्हींके करने पर उतारू होता है। यही चस्का है। इसका नतीजा यही होता है कि जन्म लेके इन्हे करता, मरके फल भोगता और चसकके स्वर्गादि फल भोगनेके बाद पुनरपि जनमता और कर्म करता है। यही चक्कर चलता रहता है। एक कोड़ी और गन्दे स्वभावके आदमीकी कहानी है कि वह साल भरमें कभी शायद ही नहाता हो। जाडोमें तो हर्गिज नहीं। मगर घोर जाडेमें मकरकी सक्रान्तिके दिन तडके ही जरूर नहा लेता था। क्यों ? क्योंकि उसने सुना था कि माघके महीनेमें सूर्योदयके ठीक पहले पानी बहुत तेज चिल्लाता है कि यदि महापापी भी हममें एक गोता लगा ले, तो उसे फौरन पवित्र कर दें—“माघमासि रटन्त्याप किञ्चिदभ्युदिते रवौ। महापातकिन वापि क पतन्त पुनीमहे।” यही है वेदवादो और अर्थवादोकी मोहनीशक्ति जिसका उल्लेख यहाँ है।

इस श्लोकमें समाधि शब्दका अर्थ दिमाग या अन्तःकरण लिखा गया है। अनेक माननीय भाष्यकारोंने यही अर्थ किया है और यह घटता भी है अच्छी तरह। मगर समाधि का अर्थ योग करना भी ठीक ही है। “समाधिस्थस्य” (२।५४) के व्याख्यानमें हमने इस ओर भी इशारा किया है। यहाँ “समाधिके लिये” यही अर्थ “समाधौ” का है जैसा कि “यतते च ततो भूय ससिद्धौ” (६।४३) में ‘ससिद्धौ’ का अर्थ है “ससिद्धिके लिये”। यहाँ अभिप्राय यही है कि आगे जिस योगका निरूपण है उसके लिये जो मूल-भूत जरूरी बुद्धि है वह ऐसे लोगोको होती ही नहीं।

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन।

निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥४५॥

हे अर्जुन, वेद तो (प्रधानतया) त्रैगुण्य या सासारिक बातोंके ही

प्रतिपादक है। तुम इन बातोंको छोड़ो, राग द्वेषादि द्वन्द्व — जोड़े — दो दो — से रहित हो, हमेशा सत्त्वगुणकी ही शरण लो, योग-क्षेमकी पर्वा छोड़ दो, मनको वशमे करो और आत्मतत्त्वमे रम जाओ। १४५।

यहाँ कुछ बातें जान लेनेकी हैं। साधारणतया खयाल हो सकता है कि जब त्रैगुण्य शब्द यहाँ आया है जिसका अर्थ है तीनो गुणोंसे बनाया त्रिगुणात्मक, तो यहाँ तीनो ही गुण बुरे बताये गये हैं। मगर सत्त्वगुण तो प्रकाशमय होनेसे ज्ञानवर्द्धक है। इसलिये उसे क्यों बुरा कहा ? इतना ही नहीं। आगे उत्तरार्द्धमे लिखते हैं कि बराबर सत्त्वगुणकी शरण लो — “नित्यसत्त्वस्थ”। यदि बुरा होता तो सत्त्वकी शरण जाने की बात कहते क्यों ? तब तो परस्पर विरोध हो जाता न ? इसलिये सत्त्वको बुरा कहना ठीक नहीं। हाँ, रज और तम तो बुरे जरूर ही हैं। उनके बारेमे कोई शक नहीं।

असलमे तीनो गुणोंका क्या स्वरूप है, काम है और यह करते क्या है, इसका पूरा विवरण गीताके चौदहवें अध्यायमे मिलता है। वहाँ देखनेसे पता चलता है कि जीवात्माको बाँधने और फँसानेका काम तीनो ही करते हैं। इसमे जरा भी कसर नहीं होती। सत्त्व यदि ज्ञान और सुखमे फँसा देता है तो वाकी और और चीजोमे। मगर फँसाते सभी हैं। इसलिये ‘बध्नाति’, ‘निबध्नन्ति’ आदि बन्धन वाचक पद वहाँ बारबार सबोंके बारेमे समानरूपसे आये हैं। इसीलिये जो मनुष्य इनके पजेसे छूट जाता है उसे उसी अध्यायके अन्तमे गुणातीत — तीनो गुणोंसे रहित, उनके पजेसे बाहर — कहा गया है। इन तीनोंसे अपना पल्ला कैसे छुड़ाया जाय, यह प्रश्न करके उत्तर भी लिखा गया है। इसी तरह “त्रिभिर्गुणमयैर्भावैः” (७।१३-१४) आदि दो श्लोकोंमे, बल्कि इनके पूर्वके १२वेंमे भी, यही लिखा है कि त्रिगुणात्मक पदार्थ ही लोगोंको मोहमे, भ्रममे, घपलेमे डालते हैं।

तब सवाल यह जरूर होता है कि आगे इसी श्लोकमे सत्त्वकी शरणकी

वात क्यों कही गई ? वात असल यह है कि आखिर इन तीनोंसे पिंड छूटनेका उपाय भी तो होना चाहिये, और जैसा कि चौदहवें अध्यायके अन्तमें कहा है, “विपस्य विपभीषधम्”के अनुसार जैसे जहरको जहरसे ही मिटाते हैं, और “कण्टकेनेव कटकम्”के अनुसार काँटेसे ही काँटिको हटाते हैं, ठीक उसी तरह गुणकी ही मददसे गुणोंसे पिंड छुड़ाना होगा। दूसरा उपाय है नहीं। गुणोंमें भी दो तो चीपट ही ठहरे। हाँ, सत्त्वका काम है ज्ञान, प्रकाश, सुभाव, आलस्य त्याग, फुर्ती और मुस्तैदी। इसीलिये कहा गया है कि सत्त्वका ही आश्रय बराबर लेके उक्त विशेषतायें हासिल करो और अन्तमें तीनोंसे ही छुटकारा लो। बराबर, निरन्तर, नित्य सत्त्वगुणका आश्रय लेनेको कहनेका आशय यही है। जब जब रज और तम दवाके आलस्य आदिमें फँसाना चाहें तब तब मुस्तैद होके सत्त्वगुणकी मददसे उनसे लड़ना और उन्हें भगाना होगा। तभी काम चलेगा। यही बात शान्तिपर्वके धर्मानुशासनके ११०वें अध्यायके “ये च सशान्तरजस सगान्ततमसश्च ये। सत्त्वे स्थिता महात्मनो दुर्गन्धितितरन्ति ते” (१५), में भी “सत्त्वे स्थिता” शब्दसे बताई गई है। पहले यह कहा है कि उनके रज और तम एकबारगी दब गये हैं। फिर सत्त्वके कायम रहनेकी बात आई है। इससे साफ हो जाता है कि सत्त्व नित्य रहता है, बराबर रहता है। क्योंकि दोनों शत्रु शान्त जो हो गये, खत्म जो हो गये।

शान्तिपर्वके इसी श्लोकका “महात्मान” शब्द गीताके ‘आत्मवान्’के ही अर्थको कहता है। महात्मा लोगोकी आत्मा महान् होती है। इसका तात्पर्य यह है कि उनका मन छोटी-छोटी, ससारकी क्षुद्र बातोंमें न पड़के बहुत ऊपर चला जाता है, बड़ा बन जाता है, आत्मतत्त्वमें लग जाता है। यही वजह है कि वह द्वन्द्व या राग-द्वेष, शत्रु-मित्र, सुख-दुःख आदिसे अलग हो जाता है। उसे इस बातकी भी फिक्र नहीं होती कि अमुक चीज नहीं है, उसे कैसे लाऊँ और मिली हुईकी रक्षा कैसे हो आदि आदि। इसे ही

योग—जोड़ना या प्राप्त करना और क्षेम—रक्षा करना—कहते हैं । वह इससे भी मुक्त हो जाता है । हमने यही लिखा भी है ।

शान्तिपर्वके ५२वे तथा १५८वें अध्यायोमें जो कुछ भीष्मको आशीर्वाद तथा अर्जुनको उपदेश दिया गया है वहाँ भी बारबार यह 'सत्त्वस्थ' पद आया है । "ज्ञानानि च समग्राणि प्रतिभास्यन्ति तेऽनघ । नच ते क्वचिदासत्तिर्बुद्धे प्रादुर्भविष्यति ॥ सत्त्वस्थ च मनो नित्यं तव भीष्म भविष्यति । रजस्तमोऽभ्या रहितं घनैर्मुक्तश्चोडुराट् ५२।१७-१८), "ये न हृष्यन्ति लाभेषु नालाभेषु व्यथन्ति च । निर्ममा निरहकारा सत्त्वस्था समदर्शिनाः ॥ लाभालाभौ सुखदुःखे च तात प्रियाप्रिये मरण जीवितं च । समानि येषां स्थिरविक्रमाणां बुभुत्सतां सत्त्वपथे स्थितानाम् ॥ धर्मप्रियास्तान् सुमहानुभावान्दान्तोऽप्रमत्तश्च समन्वयेथा (१५८।३३-३५) । इन श्लोकोमें अक्षरशः गीताके इस श्लोककी ही बात है ।

यावानर्थं उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥४६॥

(जिस तरह) जितना काम छोटे बड़े जलाशयोसे निकलता है वह सभी केवल एक ही विस्तृत जलराशिवाले समुद्र या जलाशयोसे चल जाता है; (उसी तरह) वेदोसे जितना काम चलता है आत्मज्ञानी विद्वानका वह सबका सब (योही) चल जाता है—पूरा हो जाता है । ॥४६॥

इस श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका निष्कर्ष यही है कि छोटे जलाशयका काम बड़ेसे, दोनोंका उससे भी बड़ेसे और अन्तमें सबका काम सबसे बड़ेसे—बड़ेसे बड़ेसे—चल जाता है । अतः उसके मिलने पर वाकियोकी पूर्वा नहीं की जाती । आत्मज्ञान हो जाने पर सासारिक सुखों और भौतिक पदार्थोंकी पूर्वा नहीं रह जाती है । क्योंकि आत्मा तो आनन्द सागर ही ठहरी । बृहदारण्यकके चौथे अध्यायके तृतीय ब्राह्मणके ३२वे मन्त्रके "एषोऽस्य परम आनन्द एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रा-

मुपजीवन्ति”से शुरूकरके समूचे लम्बे ३३वें मन्त्रमें लोक परलोकके सभी सुखो एव आनन्दोका तारतम्य दिखाते हुए आखिरमें आत्मानन्दको ही सब के ऊपर माना है । कहा है भी कि उसीके भीतर शेष सभी समा जाते हैं । अन्य उपनिषदोमें भी यही बात आती है । यहाँ इसीकी ओर इशारा है ।

इस श्लोकमें ब्राह्मण शब्दका अर्थ ब्राह्मण जाति न होके आत्मज्ञानी ही है, यह बात पहले ही कृपण शब्दकी व्याख्याके सिलसिलेमें कही जा चुकी है । इसीलिये ‘ब्राह्मणस्य’के आगे “विजानत ” शब्द आया है जो विज्ञ या विद्वानका वाचक है ।

इस श्लोकका अर्थ करनेमें किसी किसीने उस अर्थ पर तानाजनी की है और उसे खींचतानवाला बताया है जो हमने किया है । ऐसे लोगोका कहना है कि “सर्वत सप्लुतोदके”का अर्थ समुद्र या समुद्र जैसा महान् जलाशय न करके वाढ या जल-प्लावन कर लेना ही ठीक है । इससे श्लोकका यह अर्थ हो जायगा कि जैसे जल-प्लावन होने पर जितना प्रयोजन ताल-तलैयाका रह जाता है, अर्थात् कुछ भी प्रयोजन रह जाता नहीं, वैसे ही आत्मज्ञानी विद्वानके लिये भी उतना ही प्रयोजन वेदोसे रह जाता है— अर्थात् कुछ भी नहीं रह जाता है । इस प्रकार आत्मज्ञानीके लिये वेदोकी निष्प्रयोजनताका प्रतिपादन खुले शब्दोंमें वे लोग इस श्लोकमें मानते हैं ।

वेशक, इस अर्थ में वैसी खींचतान नहीं है जैसी हमारे अर्थमें है । हालां कि, उनके अर्थमें भी द्रविड प्राणायाम जरूर है । क्योंकि कुछ भी प्रयोजन नहीं रह जाता यह बात श्लोकके शब्दोंसे सिद्ध न होके अर्थात् सिद्ध होती है । लेकिन ऐमा अर्थ माननेमें एक बड़ी अड़चन है । अमलमें साफ साफ वेदोको निष्प्रयोजन या बेकार कह देनेकी हिम्मत किसी भी सनातनी ग्रंथ या महापुरुषको नहीं होती । वेदोका स्थान हिन्दू-समाजमें इतना ऊँचा है कि उनके बारेमें स्पष्ट निन्दासूचक शब्द बोला और लिखा

जा सकता नहीं। ऐसी बात अब तक तो पाई गई है नहीं। ऐसी दशामे गीता जैसा सर्वप्रिय ग्रन्थ यह बात कहे, सो भी स्वयं मर्यादापुरुषोत्तम श्रीकृष्णके ही मुखोसे, यह बात ठीक जँचती नहीं। इसीलिये तो इससे पहलेके “त्रैगुण्यविषया” श्लोकमें जहाँ मुनासिब था यह कह देना कि तुम तीनो-वेदोकी पर्वा छोड़ो—“निस्त्रिवेदो भवार्जुन” या “निस्त्रैविद्यो भवार्जुन”, वहाँ यही कहा कि तुम त्रैगुण्य-रहित या ससारके पदार्थोंसे अलग हो जाओ—“निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन”। यदि श्लोकको गौरसे पढ़ा जाय और उसका आशय देखा जाय तो वह यही है कि वेदोके इस जाल से बच जाओ। मगर ऐसा न कहके यही बात घुमाके कही कि सासारिक बातोकी लालसा छोड़ दो। इससे भी अर्थात् वैदिक कर्मकांड छूट ही जायेंगे। फिर भी स्पष्टतः ऐसा नहीं कहा। ठीक इसी तरह यहाँ भी कह दिया है कि वेदोका काम आत्मज्ञानसे भी चल जाता है। मगर उस सीधे अर्थमें तो कुछ न कुछ छीटा वेदो पर आई जाता है यदि गौरसे देखा जाय। इसीसे शकने वह अर्थ नहीं किया है। हमने भी उन्हीका अनुसरण किया है।

एक बात और भी है। यदि “सर्वतः सप्लुतोदके” शब्दोका सर्वत्र जल-प्लावन अर्थ होता, तो “सप्लुतोदके”की जगह “सप्लुते दके” लिखना कही अच्छा होता। दक और उदक शब्दोका अर्थ एक ही है पानी। मगर उदक शब्द रखने पर सप्लुतके साथ उसका समास करना पड़ता है, जिसकी जरूरत उन लोगोके अर्थमें कतई रह जाती नहीं। वह तो तब होती है जब समुद्र अर्थ करना हो। इसीलिये बहुव्रीहि समास करना पड़ता है। ‘सप्लुतोदके’ लिखने पर समासकी गुजाइश रह जानेसे लोग वैसा कर डालते हैं। मगर यदि वैसा अर्थ इष्ट न होता तो साफ-साफ ‘सप्लुते दके’ लिख देते। फिर तो झमेला ही मिट जाता। इससे भी पता चलता है कि ऐसा अभिप्राय हुई नहीं।

शान्तिपर्वके मोक्षधर्मके २४१वे अध्यायवाला “ये स्म बुद्धि परा प्राप्ता

धर्मनैपुण्यदर्शिन । न ते कर्म प्रशसन्ति कूप नद्या पिवन्निव" (१०) श्लोक देखनेसे पता लगता है कि वह भी परमज्ञान या आत्मज्ञानकी ही बात कहता है । उसमें साफ ही कहा है कि इस परा या सर्वोच्च बुद्धि—ब्रह्म-विद्या—क्योंकि उपनिषदोंमें ब्रह्मविद्याको ही परा विद्या कहा है—को जितने हासिल कर लिया है वे कर्मोंकी बड़ाई नहीं करते, उनकी ओर रूजू नहीं होते । इसमें दृष्टांत देते हैं कि पीने आदिके लिये जो मनुष्य नदीमें पानी पा लेता है वह कूपकी पर्वा नहीं करता । इससे भी पता लगता है कि जल-प्लावनसे यहाँ अभिप्राय न होके क्रमशः छोटे बड़े और उनसे भी बड़े जलाशयोंसे ही मतलब है । इसी मानीमें नदी और कूपका नाम लेना ठीक हो सकता है ।

इस प्रकार यहाँतक कर्मयोगकी भूमिका पूरी करके अगले दो श्लोकों में उसी योगका स्वरूप बताया गया है । कर्मके सम्बन्धकी हिकमत, तरकीब, चातुरी या उपाय होनेके कारण ही इसे कर्मयोग कहते हैं । इसका बहुत ज्यादा विवेचन और विश्लेषण पहले किया जा चुका है । शान्तिपर्वके राजधर्मानुशासनके ११२वें अध्यायमें भी योग शब्द उपाय या हिकमतके मानीमें यो आया है, "त्वमप्येवविध हित्वा योगेन नियतेन्द्रिय । वर्त्तस्व बुद्धिमूल तु विजय मनुरब्रवीत्" (१७) । यहाँ 'योगेन' शब्दका अर्थ नीलकण्ठने अपनी टीकामें 'उपायेन' ऐसा ही किया है । शान्तिपर्वके ही १३०वे अध्यायमें भी "अविज्ञानादयोगो हि पुरुषस्योपजायते । विज्ञानादपि योगश्च योगो भूतिकर पर" (१२) श्लोकमें नीलकण्ठ लिखता है कि "अयोग उपायाभाव"—"अयोग शब्दका अर्थ है उपायका न होना ।" इससे भी योग शब्द उपायवाचक सिद्ध होता है । योगका स्वरूप दो श्लोकोंको मिलाके पूरा हुआ है—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सगोऽस्त्वकर्मणि ॥४७॥

योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥४८॥

तुम्हारा अधिकार केवल कर्ममे है, (कर्मोंके) फलोमे हर्गिज नहीं । कर्मोंके फलोका खयाल (भी) न करो । कर्मके त्यागमे तुम्हारा हठ न रहे । हे धनजय, योगमे ही कायम रहके, आसक्ति या करनेका हठ छोड़के तथा वे खामखा पूरे हो यह पर्वा छोड़के कर्मोंको करो । इसी समता या लापर्वाही—बेफिकी और मस्तागी—को ही योग कहते हैं ॥४७॥४८॥

पहले दो बार कहे गये समत्वमे और इसमे क्या अन्तर है और इसका मतलब क्या है ये सारी बातें पहले ही अत्यन्त विस्तारके साथ लिखी जा चुकी हैं । यह तीसरा समत्व कुछ और ही है यह भी वही लिखा गया है ।

कर्मयोगमे असल चीज योग ही है, जिसका रूप अभी बताया गया है । वह विवेक या ज्ञानस्वरूप ही है यह बात पहले कही जा चुकी है । ४६वें श्लोकमे इसी योगके सम्बन्धकी भूमिकास्वरूप जो “विजानतः ब्राह्मणस्य” कहा है उससे यह बात निस्सन्देह सिद्ध हो जाती है कि इस योगके मूलमे आत्मतत्त्वका पूर्ण विवेक ही काम करता है । उसके बिना इस योग—कर्मयोग—का स्वरूप तैयार होई नहीं सकता । इसीलिये जो लोग ऐसा समझते हैं कि कर्मयोगमे भी वास्तविक चीज एव मूलाधार कर्म ही है और योग या बुद्धि—हिकमत, तरकीब—के रूपमे जो ऊँची मनोवृत्ति काम करती है वह सिर्फ सहायक है, उसके स्वरूपको मार्जित और शुद्ध होनेमें केवल मदद करती है, वह भूलते हैं । यहाँ तो उलटी गंगा बहती है । कर्म तो उसका एक कार्यक्षेत्र जैसा है । असल चीज तो वह बुद्धि ही है । उसके मुकाबिलेमे कर्मको ऊँचा दर्जा देनेका सवाल हई नहीं । किन्तु—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥४९॥

हे धनजय, विवेक-बुद्धिरूपी योगकी अपेक्षा कर्म कही छोटी चीज है। (इसलिये) उसी विवेक बुद्धिकी ही शरण जा। क्योंकि जो लोग उस विवेक बुद्धिसे रहित होते हैं वही तो फलकी आकाक्षा करते (और इसीलिये कर्म करते हैं) ॥४६॥

यहाँ भी कृपण शब्दका वही अर्थ है जो पहले कहा गया है, अर्थात् विवेकबुद्धि या आत्मतत्त्वके ज्ञानसे रहित।

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥५०॥

इस ससारमें (उस) विवेकबुद्धिवाला (मनुष्य ही तो) पुण्य-पाप दोनोंसे पिंड छुड़ा लेता है। इसलिये (उस) बुद्ध्यात्मक योग(की ही प्राप्ति)के लिये यत्न करो। वह योग ही तो कर्मों(के करने)की चातुरी या विशेषज्ञता है, कुशलता है ॥५०॥

कर्मज बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।

जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥५१॥

क्योंकि बुद्धियुक्त मनीषी—पहुँचे हुए—लोग ही कर्मोंसे होनेवाले (सभी) फलोंसे नाता तोड़के जन्म(मरण)के बन्धनोंसे छुटकारा पा जाते (तथा) निरुपद्रव पद—निर्वाणमुक्ति—प्राप्त कर लेते हैं ॥५१॥

अब सवाल यह होता है कि तो यह बुद्धि प्राप्त होती है कब और इसकी प्राप्तिकी पहचान क्या है? यह तो कोई विचित्रसी चीज है, अलौकिकसा पदार्थ है, नायाब वस्तु है, और जैसाकि पहले दिखलाया जा चुका है, जीते ही मौतके समान असंभवसी है। इसलिये इसकी प्राप्ति आसान तो हो सकती नहीं। यह भी नहीं कि यह कोई स्थूल या साधारण भौतिक पदार्थ हो। यह तो असाधारण चीज है। बाहरी नजरोंसे देखी भी नहीं जा सकती। तब हम कैसे जानेंगे कि अब यह हासिल हो गई? इसका उत्तर यह है—

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥५२॥

जब तेरी अक्ल इस बुद्धिभ्रमके कीचडसे पार हो जायगी (तो) उस समय तुझे सभी बातोंसे विराग हो जायगा, (फिर चाहे वह) जानी-सुनी हो या जानने योग्य हो ॥५२॥

श्रुतिविप्रतिपत्ता ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥५३॥

(इस प्रकार वेदशास्त्रोंकी सभी बातोंसे मनके विरागी हो जानेपर) उनके करते घपले तथा दुबिधेमें पड़ी तेरी अक्ल जब अन्त करण या दिमागके भीतर ही रुकके वही सदाके लिये जम जायगी तभी (समझना कि) बुद्धिरूपी योग प्राप्त हो गया ॥५३॥

इन दोनों श्लोकोमें जो बातें कही गई हैं उनका जरासा स्पष्टीकरण जरूरी है । यह तो पहले ही कर्त्तव्याकर्त्तव्यके विवेचनमें बता चुके हैं कि वेदशास्त्रोंके अनेक वचनों और ऋषि-मुनियोंके बहुतेरे उपदेशोंके करते लोगोंकी अक्ल कर्त्तव्याकर्त्तव्यका निश्चय कर पानेके बदले और भी दुबिधेमें पड़ जाती है । उसकी हालत ठीक वही हो जाती है जैसी अंधेरी गुफामें पड़ी कोई चीज अन्दाजसे ही टटोलनेवालेकी । वह कोई निश्चय कर पाता नहीं और भीतर ही भीतर ऊब जाता है । निश्चयकी जितनी ज्यादा कोशिश वह करता है उतना ही ज्यादा दुबिधा और पचड़ा बढ़ जाता है । ठीक “ज्यो-ज्यो भीगै कामरी त्यो-त्यो भारी होय” या “मर्ज बढ़ता गया ज्यो-ज्यो दवा की”की हालत हो जाती है । मगर करे क्या ? वेदशास्त्रोंको छोड़ते भी तो नहीं बनता । जितना पढ़-सुन चुका होता है उसका भी बार-बार खोद-विनोद करता ही जाता है । नये-नये जो भी वचन पढ़ने-सुनने योग्य होते हैं उन्हें भी पढ़ता जाता है । समझदारीकी यही तो दिक्कत है । यदि अपढ़-अज्ञान होता तो यह कुछ

नहीं होता । तब तो गलत-सही किसी बातको पकड़के बैठ रहता कि यही ठीक है । इसीलिये तो नादानीको बहुत हद्दतक दिक्कतोंकी ढाल माना है । मगर हो क्या ? यह बेचारा तो समझदार ठहरा ।

इसीलिये पहले श्लोकमें कहा है कि जब योगरूपी विवेकबुद्धि मिल जायगी तो यह सभी पढ़ने-पढ़ाने एवं विचार-विमर्शकी परीशानी एकाएक जाती रहेगी । तब दिल चाहेगा ही नहीं कि एक भी पन्ना उलटे या एक बातका भी खोद-विनोद करें । जैसे पका फल डालसे अकस्मात् अलग हो जाता है, वैसे ही ये सभी बातें दिलसे हट जाती हैं या दिल ही इनसे अलग हो जाता है । वह इन्हें पूछता भी नहीं । इसीको निर्वेद या वैराग्य कहा है ।

जब मन या दिल विरागी बन गया तो फिर वेदशास्त्रके हजार तरहके वचनोंके करते जो बुद्धिकी परीशानी थी, बेकली और बेचैनी थी उसपर भी पर्दा पड़ जाता है, वह भी आप ही आप जाती रहती है—मिट जाती है । जैसे कोई आदमी बड़ी परीशानीमें चारों ओर दौड़-धूप करता-कराता तबाह हो, मगर अन्देशे या परीशानीके मिटते ही शान्त हो जायें और सुखकी साँस ले । ठीक वही हालत बुद्धिकी हो जाती है । उसकी सारी दौड़-धूप बन्द हो जाती है । हमेशाके लिये वह निश्चल एवं निश्चिन्त बन जाती है । यही बात दूसरे श्लोकमें कही गई है । यह भी बात योगके प्रतापसे ही होती है । इसीलिये इसे भी योग प्राप्तिकी पहचान बताया है ।

यहाँपर अचला और निश्चला ये दो शब्द आये हैं जिनका अर्थ एक ही है । इसीलिये खयाल हो सकता है कि दोमें एक बेकार है । मगर बात यह है कि बुद्धिमें जो स्थिरता आ गई वह दो तरहकी हो सकती है । एक तो तात्कालिक या कुछ समयके ही लिये । दूसरी हमेशाके लिये । कही ऐसा न समझ लें कि तात्कालिक शान्ति और स्थिरतासे ही काम चल जाता है । इसीलिये लिखा है कि निश्चल बुद्धि जब अचल हो जाती

है। निश्चलको अचल कह देनेसे ही उसकी शान्ति एवं स्थिरतामें स्थायित्वका अभिप्राय सिद्ध हो जाता है। निश्चलका अक्षरार्थ भी है चलनेसे बरी और अचलका अर्थ है जो कभी न चले। बरी तो थोड़े समयके लिये भी रहा जा सकता है।

समाधि शब्दका भी मनमाना अर्थ किया जाता है। अभी तक केवल दोई बार यह शब्द आया है। एक बार इस श्लोकमें। दूसरी बार इससे पूर्व “समाधौ न विधीयते” (४४) में। हमने दोनों जगह एक ही अर्थ अन्तःकरण या दिमाग किया है। समाधिका अर्थ है जिस दशामें या जहाँ मन स्थिर हो, बुद्धि स्थिर हो, और दिमाग या अन्तःकरण ही ऐसी चीज है जहाँसे मन या बुद्धिकी दौड़ बार-बार हुआ करती है। मगर ज्योंही यह दौड़ रुकी कि वही वे दोनों शान्त हो जाते हैं। एकाग्रताकी दशामें यही होता है। इसीलिये हमने यही अर्थ मुनासिब समझा है। जहाँके है वही रुक गये, यही तो शान्ति, स्थिरता या निश्चलता है और यही निश्चयात्मकता भी है। क्योंकि निश्चय न रहनेपर बीस चीजोंमें उनकी दौड़ जारी ही रहती है।

इतना कह देनेसे यह तो हो गया कि योगीकी पहचान मालूम हो गई। मगर इतनेसे ही तो काम चलता नहीं दीखता। पहले जब गोल-मटोल बात थी तो अर्जुन भी चुप्प थे। कृष्णने भी अपने ही मनसे शका उठाके जवाब दे दिया। मगर कर्मयोगीकी पहचान सुननेके बाद स्वभावतः अर्जुनको नई जिज्ञासाये पैदा हुई और उसे पूछना पड़ा। उसे यह सुनते ही एकाएक खयाल आया कि जो कुछ भी पहचान योगीकी बताई गई है वह तो भीतरी है, बाहरी नहीं। बुद्धिकी स्थिरता या पढ़ने-लिखनेसे वैराग्य यह तो मनोवृत्ति ही है न ? फिर यह बाहर कैसे हो और दूसरोंकी पहचानमें कैसे आये ? अपना काम तो शायद इससे चल जाय। क्योंकि हर आदमी अपनी मनोवृत्तिको बखूबी समझ सकता है। मगर बाहरके

लोग कैसे जानें कि कौन योगी है ? यह नहीं कि दूसरोंके जाननेकी जरूरत ही न हो । यदि दूसरे न जाने तो उन्हें उपदेशक कैसे मिलेगा ? क्योंकि जो खुद योगी न हो वह तो उपदेश कर सकता नहीं । फलतः यदि हमें योगका रहस्य जानना है तो योगीके पास ही जाना होगा । मगर बिना पहचाने जायेंगे कैसे ? इसीलिये पहचानकी जरूरत है, और इसके लिये बाहरी लक्षण, जो उठने-बैठने, बोलने आदिसे ही जाना जा सके, मालूम होना चाहिये ।

इसके सिवाय जो लक्षण, जो पहचान बताई गई है वह बहुत ही सक्षिप्त है । उसमें एक ही बात है, या ज्यादासे ज्यादा दो बातें हैं । मगर ज्यादा बातें पहचानके रूपमें मालूम हो जायें तो आसानी हो । इन ज्यादा लक्षणों और बाहरी पहचानोंसे यह भी लाभ होगा कि जो खुद योगी होगा वह भी अपने आपको समय-समयपर तौलता रहेगा । आखिर योगकी पूर्णता एकाएक तो हो जाती नहीं । इसमें तो समय लगता ही है । इस दम्यनिमें त्रुटियो एव कमजोरियोका पता लगा-लगाके उन्हें दूर करना जरूरी हो जाता है । इन्ही त्रुटियो और कमजोरियोका आसानीसे पता लगता है बाहरी लक्षणोंसे ही । क्योंकि अपनी कमजोरी अपने आपको जल्द मालूम न होनेपर भी दूसरे चटपट जान जाते हैं । फलतः उनकी बातोंसे सजग होके योगी खुद अपनी मनोवृत्तिपर कड़ी नजर रखता और उसे ठीक करता है । यही सब खयाल करके—

अर्जुन उवाच ।

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव !

स्थितधी किं प्रभाषेत किमासीत ब्रजेत किम् ॥५४॥

अर्जुनने पूछा—हे केशव, जिसकी बुद्धि स्थिर तथा समाधिमें अचल हो गई है—जो योगी बन चुका है—उसकी परिभाषा—लक्षण—

क्या है ? वह किस तरह बोलता, कैसे बैठता और कैसे चलता है ? ५४।

यहाँ “समाधिस्थ” शब्दका वही अर्थ है जो “योगस्थ कुरु कर्माणि” में ‘योगस्थ’ का है। यदि गौरसे देखा जाय, और हम पहले विस्तारके साथ लिख भी चुके हैं, तो इस योगीकी भी वैसी ही समाधि होती है जैसी पतजलिके योगीकी। हाँ, यह प्राणायाम भले ही नहीं करे। फिर भी कर्मसे बालभर भी इधर-उधर इसकी दृष्टि, इसकी बुद्धि जाने पाती ही नहीं। वही जम जाती है, रम जाती है। इसीलिये यह समाधिस्थ और योगस्थ कहा जाता है।

श्रीभगवानुवाच ।

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।

आत्मन्येवात्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥५५॥

श्रीभगवानने कहा, हे पार्थ, जब मनके भीतर घुसी सभी कामनाओंको जड़मूलसे खत्म कर देता और आत्मामे ही—अपने आपमे ही—अपनेसे ही—खुदबखुद सन्तुष्ट रहता है तभी उसे स्थितप्रज्ञ या अचलबुद्धिवाला कहते हैं ॥५५॥

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।

वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥५६॥

दुःखोंसे जिसका मन उद्विग्न न हो सके, सुखों (की प्राप्ति) के लिये जो परीशान न हो और राग, भय एवं द्वेष—क्रोध—ये तीनों ही—जिसके बीत गये या खत्म हो चुके हो वही मननशील—मुनि—स्थितप्रज्ञ कहा जाता है ॥५६॥

इन दो श्लोकोमें योगी या स्थितप्रज्ञका लक्षण बताया गया है। इस प्रकार अर्जुनके पहले प्रश्नका उत्तर हो जाता है। बादके ५७वें

“किस तरह बोलता है” का और ५८वेंमें ‘कैसे बैठता है’ का उत्तर दिया गया है। उसके बादके (५९-७०) बारह श्लोकोमें उसी उत्तरके प्रसंगमें आई बातोंपर विचार करके ७१वेंमें ‘कैसे चलता है’ का उत्तर दिया गया है। इस तरह सभी प्रश्नोंके उत्तरके रूपमें कर्मयोगीका पूर्ण परिचय देके उसकी वास्तविक दशाका चित्र खींचा गया है। उसी दशाको ब्रह्म-निष्ठा या ब्राह्मीस्थिति भी कहते हैं, यही बात अन्तिम श्लोकमें कहके समूचे प्रकरण एव अध्यायका भी उपसंहार कर दिया गया है।

यहाँ जो दो श्लोकोमें दो लक्षण कहे गये हैं उनमें पहला तो नितान्त भीतरी पदार्थ है जिसका पता बाहरसे लगना प्रायः असंभव है। किसे पता लग सकता है कि दूसरे आदमीकी सभी वासनायें खत्म हो गईं? अपने ही भीतर वह मस्त है यह भी जानना क्या संभव है? आसान है? इसीलिये दूसरे श्लोकवाली बातें कही गई हैं। इन बातोंके जाननेमें आसानी जरूर है। तकलीफोंमें सर और छाती पीटना, हाय-हाय करना आसानीसे जाना जा सकता है। इसी तरह आराम पानेके लिये जो बेचैनी होती है उसका भी पता लगे बिना रहता नहीं। सबसे बड़ी बात यह है कि राग, भय और क्रोध तो छिपनेवाली चीजें हैं नहीं। खासकर भय और उससे भी बढके क्रोध हर्गिज छिप सकता नहीं। इस प्रकार इन लक्षणोंसे योगीको आसानीसे पहचान सकते हैं। सभी तरहके लोग इन लक्षणोंसे फायदा उठा सकते हैं, यही इनकी खूबी है।

य. सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५७॥

जो किसी भी पदार्थमें ममता नहीं रखता—चिपका नहीं होता, इसीलिये जो बुरे-भले (पदार्थों) के मिल जानेपर न तो उनका अभिनन्दन ही करता है और न उन्हें कोसता ही है, उसीकी बुद्धि स्थिर मानी जाती है ॥५७॥

इसके उत्तरार्द्धमें योगीके बोलनेकी बात अभिनन्दन न करने और न कोसनेकी बातके रूपमें साफ ही आई है । योगीके बोलनेकी यही खास बात है कि वह न तो किसीकी स्तुति करता है और न निन्दा ।

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥५८॥

जब यह (योगी) अपनी इन्द्रियोको उनके विषयोसे एकबारगी ठीक उसी तरह समेट लेता है जैसे (सकटके समय) कछुवा अपने सभी अंगोको, (तब) उसकी बुद्धि स्थिर मानी जाती है ॥५८॥

कछुवेके चलने-फिरनेसे एकाएक रुक जाने और सभी गर्दन, पाँव आदिको खींच लेनेकी बात कहके 'योगी कैसे बैठता है'का उत्तर दिया गया है । वह अपनी सभी इन्द्रियोका दर्वाजा ही बन्द कर देता है । फिर न तो किसी मनोरंजक पदार्थके लिये कही आना होता है और न जाना । यो शरीर-यात्रार्थ नित्य क्रियादिके करनेमें आने-जानेपर कोई भी रोक नहीं होती । ६१वें श्लोकमें भी इन्द्रियोके ही रोकनेकी बात दुहराई गई है और कहा गया है कि इन्द्रियाँ जिसके वशमें हो वही स्थिर बुद्धिवाला है ।

इन्द्रियोको विषयोसे रोक देनेकी बात सुनके सवाल होता है कि यदि योगीकी यही बात है तो हठयोगी तपस्वीको भी क्या कभी गीताका कर्मयोगी कह सकते हैं ? वह भी तो आखिर विषयोसे किनाराकशी करी लेता है । अपनी इन्द्रियोपर वह इतनी सख्तीके साथ लगाम चढ़ाता है कि वे टससे मस होने पाती हैं नहीं । सर्दी-गर्मी और भूख-प्यासपर उसका कब्जा साफ ही नजर आता है । मगर ऐसे हठी तपस्वियो और योगियोमें तो जमीन-आसमानका अन्तर है । यह कैसे होगा कि गीताका योगी तपस्वीके साथ मिल जाय—उसी तपस्वीसे जिसका वर्णन स्मृति-ग्रथोमें पाया जाता है ? तब तो यह योगी और योग गीताकी अपनी चीज

रह जायगी नहीं। वह एक प्रकारसे बहुत ही आसान चीज हो जायगी। इसीलिये इसका स्पष्टीकरण आगेके बारह श्लोकोमें करना जरूरी हो गया। क्योंकि यह विषय जरा गहन है। यह भी बात है कि क्या केवल विषयोके रोकनेमात्रकी ही जरूरत होती है, या और कुछ भी जरूरी होता है, यह भी जान लेना आवश्यक है। नहीं तो धोका हो सकता है, होता है।

विषया विनिवर्त्तन्ते निराहारस्य देहिनः।

रसवजं रसोऽप्यस्य पर दृष्ट्वा निवर्त्तन्ते ॥५६॥

आहार छोड़ देनेवाले मनुष्यके विषय तो (स्वयं) हट जाते हैं। (मगर उनके प्रति) रागद्वेष बने रह जाते हैं। ये भी निवृत्त हो जाते हैं (सही, लेकिन) ब्रह्मरूपी आत्माको देखनेपर ही, आत्मतत्त्वके ज्ञानके बाद ही ॥५६॥

यहाँ आहार शब्द विचित्र है। सर्वसाधारणमें प्रचलित आहार शब्दका अर्थ है भोजन। यह भी माना जाता है कि केवल खाना-पीना—अन्न—छोड़ देनेसे ही सभी इन्द्रियाँ अपने आप शिथिल होके पस्त और अकर्मण्य हो जाती हैं। फलतः विषयोतक पहुँच नहीं सकती है। हालत यहाँतक हो जाती है कि निराहार या अनशन करनेवालेके कानमें हारमोनियम बजाइये तो भी उसे कुछ पता ही नहीं चलता है। नासिकाके पास इतर-गुलाब लाइये तो भी उसे गन्धका पता नहीं चलता। इसीलिये छान्दोग्योपनिषदके सातवे प्रपाठक—अध्याय—के नवें खंडमें लिखा भी है कि यदि दस दिन भोजन न करे तो उसके प्राण भले ही न जाये, फिर भी सुनना, सोचना, विचारना वगैरह तो खत्म ही हो जाता है—“यद्यपि दशरात्रीर्नश्नीयाद्यद्युहजीवेदथवाऽद्रष्टाऽश्रोताऽमन्ताऽबोद्धाऽकर्त्ताऽविज्ञाता भवति” (६।१)।

दूसरी ओर यह माननेवाले भी बहुतसे लोग हैं कि आहारका अर्थ केवल अन्न न होके इन्द्रियोके पदार्थ या विषयको ही आहार कहना उचित

है । आहार शब्दका अर्थ भी यही होता है कि जो अपनी ओर खींचे । विषय तो खामखा इन्द्रियोको खींचते ही है । पहले श्लोकमे सिर्फ भोजन-की बात न आके विषयोकी ही बात आई है । बादवाले श्लोकमे भी इन्द्रियोके विषयोकी ओर ही खिंच जाने और मनको खींच ले जानेकी बात कही गई है । छान्दोग्योपनिषदके सातवे प्रपाठके अन्तमे यह भी लिखा गया है कि आहारकी शुद्धिसे सत्त्वकी शुद्धि और सत्त्वकी शुद्धिसे पक्की एव चिरस्थायी स्मृति, जिसे स्मरण या तत्त्वज्ञान कहते हैं, होती है, जिससे सारे बन्धन कटके मुक्ति होती है—“आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धि सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृति स्मृतिलम्भे सर्वग्रथीना विप्रमोक्ष ” (७।२६।२) । यदि इस वचनसे पहलेवाले इसी २६वे खंडके ही वाक्य पढ़े जायँ या सारा प्रकरण देखा जाय तो साफ पता चलता है कि यहाँ आहार शब्दका अर्थ इन्द्रियोके विषय ही उचित है, न कि भोजन । यही ठीक भी है । केवल भोजन तो ठीक हो और बाकी काम ठीक न रहे तो सत्त्वगुण या उस गुण-वाले अन्त करणकी शुद्धि कैसे होगी और उसकी मैल कैसे दूर होगी ? तब तो खामखा रज और तमका धावा होता ही रहेगा । फलत वे सत्त्व या सत्त्व-प्रधान अन्त करणको रह-रहके दबाते ही रहेंगे । इसीलिये चौदहवे अध्यायके अन्तमे गीतामे भी गुणोसे पिंड छूटनेके लिये ऐसी चीजें बताई गई हैं जो भोजनसे निराली और विभिन्न विषय रूप ही हैं ।

यह ठीक है कि जब अनशन करनेवाले लोग कहें कि इन्द्रियोको वशमे करनेके लिये आत्मतत्त्व विवेककी जरूरत है नही, केवल निराहार होनेसे ही काम चल जायगा, तो उनके उत्तरमे इस श्लोकमे यह कहनेका सुन्दर मौका है कि हाँ, इन्द्रियाँ तो रुक जाती हैं जरूर । मगर रस या चस्का तो बना ही रहता है, जिसे राग और द्वेषके नामसे पुकारते हैं । इसीलिये तत्त्वज्ञानकी जरूरत है । क्योंकि वह रस तो उसीसे खत्म होता है । इस प्रकार श्लोककी सगति भी बैठ जाती है । मगर यह सगति तो विषयो-

की बात मान लेनेपर भी बैठ जाती ही है। क्योंकि हठी तपस्वी लोग एकदम निराहार तो नहीं हो जाते। शरीररक्षार्थ कुछ तो खाते-पीते हईं। हाँ, कामचलाऊ मात्र ही स्वीकार करते और शीत-उष्णको सस्तीके साथ सहके इन्द्रियोको बलपूर्वक रोक रखते हैं। आखिर उनका भी तो जवाब चाहिये। ऐसे ही लोग ज्यादा होते हैं भी। इसीलिये गीताने उनका और दूसरोका भी उत्तर इसी श्लोकमे दिया है। राग और द्वेषको ही यहाँ रस कहा गया है। इन्हीका दूसरा नाम काम एव क्रोध और भय तथा प्रीति भी है। इसे गीताने खासतौरसे सग कहा है।

इसीके लिये आत्माके यथार्थ स्वरूपका ज्ञान जरूरी माना गया है। वही योगका मूलाधार है। उसीके लिये सबसे पहले महान् यत्न करना जरूरी है। मगर कुछ लोग ऐसा गुमान कर सकते हैं कि आत्मज्ञान जैसी दुर्लभ चीजके लिये परीशान होने और मरनेकी क्या जरूरत है? इन्द्रियोके रोकनेका ही ज्यादासे ज्यादा यत्न और अभ्यास करके यह काम हो सकता है कि वे आगे चलके कभी भी विषयोकी ओर न ताकें। आखिर राग-द्वेष लाठीसे तो मारते नहीं। होता है यही कि उनके रहते इन्द्रियोके लिये खतरा बना रहता है कि कभी विषयोमें जा फसेंगी। यही बात न होनेका उपाय अभ्यास है। अभ्यास करते-करते ऐसी आदत पड़ जायगी कि अन्तमे विषय भूल जायेंगे। मगर ऐसे गुमानवाले न तो इन्द्रियोकी ही ताकत जानते हैं और न राग-द्वेषकी मोहनी और महिमा ही। यह राग-द्वेष ही ऐसी रस्सी है जो विषयोको इन्द्रियोसे और इन्द्रियोको मनसे जोड़ती है। जबतक यह रस्सी जल न जाये कोई उपाय नहीं। तबतक इन्द्रियाँ खुद तो विषयोमें जायेंगी ही। मनको भी घसीट लेंगी। यही बात आगे यो कहते हैं—

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभ मनः ॥६०॥

हे कौन्तेय, पूरा समझदार पुरुषके (हजार) यत्न करते रहनेपर भी (ये) बेचैन कर देनेवाली इन्द्रियाँ मनको (अपनी ओर) बलात् खींच लेती हैं । ६०।

इस श्लोकमे “पुरुषस्य विपश्चित” कहनेका प्रयोजन यही है कि ऐरे-गैरेकी तो बात ही मत पूछिये । विवेकी और मुस्तैद—मदर्नि—लोगोकी भी दुर्गति ये बदजात इन्द्रियाँ कर डालती हैं । इसी तरह ‘हरन्ति’ शब्दका आशय यह है कि हमे पता ही नहीं लगने पाता और चुपकेसे मन उधर खिंच जाता है । हम हजार चाहे कि ऐसा न हो । मगर इन्द्रियाँ तो ललकार के ऐसा करती हैं और हमे पता तब चलता है जब एकाएक देखते हैं कि मनीराम गायब हैं ।

इस बातका बहुत ही सुन्दर आलंकारिक वर्णन कठोपनिषद्के प्रथमाध्यायकी द्वितीयवल्लीमे इस तरह किया गया है । ज़ब्र कोई भला आदमी घोड़ागाड़ीपर चढ़के पक्की सड़कके रास्ते कही जाय तो उसे सजग रहके चलना तो होता ही है । नहीं तो घोड़े कही वहक जाये और गाड़ी नीचे जा गिरे । उसकी यात्रामे वह खुद होता है । कोचवान, लगाम, घोड़े, गाड़ी ये भी होते ही हैं । सड़क भी होती है और उसके किनारे दोनो ओर अकसर नीचे और गहरे गढे भी होते हैं । यदि उस नीची जगहमे हरी घास लहलहाती हो तो क्या कहना ? घोड़े तो घासकी ओर जरूर ही जोर मारते हैं । उन्हे लक्ष्य स्थानपर पहुँचनेसे क्या मतलब ? वह यह भी क्या समझने गये कि यदि नीचे उतरे तो गाड़ी और गाड़ीके मालिक वगैरहके साथ खुद भी उन्हे जख्मी होना या मरना होगा ? उन्हे तो हरी घासकी चाट होती है, उसका चस्का होता है । बस, बाकी बातें भूल जाती हैं । ऐसी दशामे यदि कोचवान जरा भी लापवा हुआ या ऊँघा और लगाम जरा भी ढीली हुई तो सारा गुड गोबर हुआ । रथ या गाड़ी के मालिकको भी पूरा सतर्क रहना होता है ।

इसलिये इस विषयकी विषमताको समझके हमेशा सजग रहना ही होगा। तभी काम चल सकता है। इसीलिये आत्मज्ञानकी भी जरूरत है। यदि रथका मालिक ही जगा न हो तो खुदा ही खैर करे। तब तो सारा मामला ही चौपट। इसलिये—

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६१॥

उन सबो—इन्द्रियो—को रोक—कब्जेमे कर—के आत्मामें ही मनको रमाये हुए डँटा रहे। क्योंकि (इस प्रकार) जिसके वशमे इन्द्रियाँ हो वही स्थितप्रज्ञ है। ६१।

यहाँ 'मत्पर' मे 'मत्' का अर्थ साकार कृष्ण नहीं है। इसका तो प्रसंग हई नहीं। यहाँ तो आत्मज्ञानका ही प्रसंग है। इसीलिये ब्रह्म या परमात्मा रूपी आत्मासे ही यहाँ तात्पर्य है। कहते हैं कि, जिस प्रकार अत्यन्त चंचल और क्रियाशील भूतको शान्त करनेके लिये कभी किसी चतुर व्यक्तिये बहुत लम्बे बाँसपर लगातार चढ़ने-उतरनेका काम उसे दिया था—क्योंकि वह उससे काम माँगता ही रहता था और इस तरह बेचैन कर डालता था, यहाँतक कि भूपकी मारने भी न देता था,—ठीक उसी तरह आत्मामे ही जब मन रम जाय—जब अन्त-करणसे आत्मातक ही आने-जानेकी उसे इजाजत हो, न कि जरा भी इधर-उधर—तभी वह शान्त होता है। तभी इन्द्रियाँ भी कब्जेमे रहती हैं। इस मामलेमे कितना सतर्क रहनेकी जरूरत है, किस तरह लोग धोका खा जाते हैं और नीचे जा गिरते हैं, पद-पदपर इसमे कितना खतरा है और अनजानमे भी जरासी रिआयत करनेसे किस तरह सब किये-करायेपर पानी फिर जाता है, इसका बारीकसे बारीक विवेचन और व्योरा आगेके दो श्लोक यो करते हैं —

ध्यायतो विषयान्पुंसः सगस्तेषूप जायते ।

संगात्सजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥६२॥

क्रोधाद्भवति समोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥६३॥

विषयो—इन्द्रियोके विषयो या भौतिक पदार्थों—का खयाल करते ही मनुष्यके (दिलमें उनके प्रति) राग या आसक्ति पैदा हो जाती है। रागसे (उनकी प्राप्तिकी) इच्छा होती है। इच्छासे क्रोध होता है। क्रोधसे जबर्दस्त अन्धकार जैसा मोह पैदा हो जाता है। उस समोहका फल होता है हर तरहकी स्मृति—स्मरण या याद—का खात्मा। स्मृतिके खत्म हो जानेसे विवेक शक्ति जाती रहती है। विवेकशक्तिके चौपट हो जानेपर वह खुद चौपट हो जाता है ॥६२, ६३॥

यहाँ जितनी बातें एके वाद दीगरे कही गई हैं उनका क्रम क्या है और प्रक्रिया कैसी है, इसे अच्छी तरह समझ लेना आवश्यक है। यह ठीक है कि जबतक किसी चीजका खयाल न हो उससे मन चिपकता नहीं, उसमें सटता नहीं। देखते हैं कि फोटोग्राफके प्लेट या पटरीपर उस हर पदार्थका बहुत बारीक असर (impression) पड़ जाता है जो उसके सामनेसे गुजरता है। इसीको सस्कार कहते हैं। यदि किसी सुगन्धित वस्तुको कही रख दें तो उसके हट जानेपर भी उसका कुछ न कुछ असर रही जाता है। इसी तरह दिमागके सामने जो चीज आती है उसका भी असर उसपर पड़ता ही है। दिमाग तो भीतर है। इसलिये उसके सामने बाहरी चीजें इन्द्रियोकी खिड़कियोंसे ही होकर पहुँचती हैं। सो भी वे खुद नहीं, किन्तु अन्तःकरण या मन हूबहू उन्हींके आकारका बनके भीतर लौटता है। इसी तरह वे दिमागके सामने आती हैं। कभी-कभी ऐसा भी होता है कि इन्द्रियोकी खिड़कियाँ बन्द रहनेपर भी चीजोंके आकारको मन दिमागके सामने खड़ा कर देता है। यह इसीलिये होता

है कि पहले इन्द्रियोके रास्ते कभी वे भीतर आई थी और अपना असर छोड़ गई थी। बस उसी असरके आधारपर मन उनका स्वरूप तैयार कर लेता है। इसीको खयाल, स्मरण या ध्यान कहते हैं, चिन्तन कहते हैं। इन श्लोकोमे पहली बात यही कही गई है।

उसका नतीजा यह होता है कि उन चीजोसे मनीराम लिपट जाते हैं, उनमे आसक्त हो जाते हैं, फिदा हो जाते हैं। यह ठीक है कि यह आसक्ति योही नहीं हो जाती। कितनी ही चीजे रोज दिमागके सामने गुजरा करती हैं। मगर सबोके साथ सग या आसक्ति कहाँ देखते हैं ? हाँ, जो चीजे बार-बार सामने आ जायँ, जिनका बार-बार खयाल हो उनमे आसक्ति होती है। या ऐसा भी होता है कि यदि चीजमे कोई विलक्षणता हो तो पहली बार सामने आनेपर ही मनीराम उसपर लट्टू हो जाते हैं। यह बात वस्तुकी अपनी विशेषता और सामने आनेकी परिस्थितिपर ही अवलम्बित है। यही है दुनियाका तरीका। यही दूसरी बात यहाँ कही गई है।

आसक्ति होनेपर उसे प्राप्त करनेकी इच्छा, आकाक्षा या तमन्ना होती ही है। उसीके लिये रास्ता साफ करना आसक्तिका काम है। इच्छाको ही काम भी कहते हैं। इसका दर्जा तीसरा है। यह असंभव है कि इच्छा होई न और आसक्ति योही रह जाये।

कामके बाद क्रोधका दर्जा आता है—उसीका चौथा नम्बर है। जिसे काम या इच्छा न हो उसे क्रोधसे क्या ताल्लुक ? उसमे तो क्रोधका दर्शन भी न होगा। इच्छासे क्रोध योही नहीं होता। किन्तु उसके मौके आते रहते हैं। इच्छित वस्तु न प्राप्त हुई, उसकी प्राप्तिमे देर हुई या बीचमे कोई जरा भी अड़गा आ गया, तो चट क्रोध उमड़ पड़ता है। इच्छा जितनी ही तेज होगी, क्रोध भी उतना ही तेज होगा और शीघ्र होगा भी। क्योंकि तब तो जरा भी बाधा या विलम्ब वर्दाश्त हो सकेगी नहीं। यह

भी होता है कि मिली हुई चीज किसी वजहसे दूर हो जाती है, हट जाती है और क्रोध भड़क उठता है। तात्पर्य यह है कि बलवती इच्छाके बाद इच्छित पदार्थकी जुदाई, उसका पार्थक्य या अलग होना ही इच्छाको क्रोधमे परिणत कर देता है। जैसी इच्छा होगी वैसा ही क्रोध भी होगा।

यहाँ एक बात याद रखनेकी है। बहुत लोग गीताके “कामात्क्रोधोऽभिजायते” का सीधा अर्थ “कामसे क्रोध होता है”, करनेके वजाय बीचमें अपनी ओरसे पुछल्ला लगा देते हैं कि काम—इच्छा—की पूर्तिमे बाधा पड़नेसे क्रोध होता है। वे यह भी समझते हैं कि उनने अर्थका स्पष्टीकरण कर दिया। मगर ऐसा करनेमे वह भूल जाते हैं कि गीताका असली अभिप्राय ही चौपट हो जाता है। गीताके कामसे क्रोधकी उत्पत्ति सीधे ही कहनेका मतलब यही है कि क्रोधकी असल दुनियाद और अनर्थका मूल कामना ही है। इसलिये उसीको दूर करना होगा। उन लोगोंके अर्थमें यह बात—कामनाको ही अनर्थ बतानेकी बात—नहीं रह जाती है। क्योंकि ज्योंही उनने बाधाका नाम लिया कि सबने समझ लिया कि असली बला कामना नहीं है। क्योंकि कामना होनेपर भी तो खामखा क्रोध होता ही नहीं। वह होता तो है तब जब कामनाकी पूर्तिमें बाधा आ जाये। और अगर बाधा न आये तो ? तब क्रोध क्यों होगा ? इस तरह जो महत्त्व कामनाको मिलना चाहिये वही मिल जाता है बाधाको। फलतः कामनासे ध्यान हट जाता है—जैसा चाहिये वैसा खयाल कामनाके मुतल्लिक रहता नहीं। पीछे चाहे हजार कहें कि बाधा तो होती ही है, ऐसा तो संभव नहीं कि सदा हर हालतमे कामनाये पूरी हो, आदि आदि। मगर वह बात रह जाती नहीं—वह मजा और स्वारस्य रह जाता नहीं। और जब बाधायें अवश्यमेव आती ही हैं, तब उनके जिक्रकी जरूरत ही क्या है ? गीताके तीसरे अध्यायके अन्तमें “काम एव क्रोध एव” में तो साफ ही काम और क्रोधको एक ही कहा भी है।

पाँचवी श्रेणीमें मोह या समोह आता है जो क्रोधसे पैदा होता है । मोह तो एक तरहका पर्दा है जो दिमागपर, विवेकशक्तिपर पड़ जाता है । जब वही पर्दा खूब जबरदस्त और गाढ़ा हो तो उसे समोह कहते हैं । हमारी आँखोंके सामने हजारों चीजें पड़ी हो और बीचमें पर्दा न हो तो हम सबको ठीक-ठीक देखते, जिन्हें चाहते उन्हें चुन लेते, उनके बारेमें कुछ दूसरा खयाल करते और सोचते-विचारते हैं । मगर अगर बीचमें कोई पर्दा आ जाये तो यह सारी बात रुक जाती है । यही हालत दिमागकी भी है । युगयुगांतरकी देखी, सुनी और जानी हुई बातें सस्कारके रूपमें उसमें पड़ी रहती हैं । उनका एक तरहका सूक्ष्म चित्र पड़ा रहता है । समय-समयपर दिमाग उन्हें देखता, विचारता, चुनता और उनसे काम लेता रहता है । उन चीजों और उसके बीच कोई पर्दा नहीं होता । हाँ, नीद, नशा, बीमारी आदिके करते मोटा या महीन पर्दा कभी-कभी आ जाया करता है और ऐसा हो जाता है कि वे ओझल हो गईं । यही बात क्रोधके समय भी होती है । कहते हैं कि क्रोधमें आदमी अन्धा हो जाता है—उसे सूझता ही नहीं । इसका यही मतलब है । क्रोधका पर्दा बड़ा खतरनाक होता है । वह बुरी तरह भटकाता और गुमराह करता है जिससे महान अनर्थ हो जाता है । यह बात नीद वगैरहमें नहीं होती है । क्रोधमें तो इन्सान क्यासे क्या कर बैठता है । इसीलिये उसे समोह कहा है । इसीलिये गीताके तीसरे अध्यायके अन्तके (३६-४३) आठ श्लोकोमें इसी क्रोधको सभी पापोंका मूल कारण, महापाप, आवरण, कुभकर्ण जैसा पेटवाला, असली शत्रु, आग और कभी पूरा न होनेवाला बताया है । उससे सुन्दर चित्रण हो सकता है नहीं । क्रोध होते ही दिमागमें भादोंकी घोर अँधेरी छा जाती है । “त्रिविध नरकस्येद” (१६।२१-२२) आदि दो श्लोकोमें काम, क्रोध और लोभको नरकके द्वार तथा आत्माके नाशक कह दिया है ।

समोहसे स्मृतिका खात्मा हो जाता है और यही छठी बात है। घोर अंधियालीमें सूझने क्यों लगा ? अंधियालीका तो काम ही है कि किसी चीजका पता लगने न दे। स्मृति या स्मरणके अशक्य अर्थ इतना ही है कि स्मृति हमेशाके लिये खत्म न होके तत्काल जाती रहती है। यह तो कही चुके हैं कि दिमागमें सारी बातोंके सूक्ष्म चित्र हैं। वह भीतिर या बाहरी कान, आँख आदि तो हैं नहीं। इसलिये प्रत्यक्ष अनुभव तो उन बातोंका होता नहीं। किन्तु वह स्मरण हो आती है। यही दिमागका देखना है और क्रोवके चलते यही हो पाता नहीं; रुक जाता है। जितनी बातें पहले देखी-सुनी, पढ़ी-लिखी या जानी थी एककी भी याद नहीं हो पाती। सब चौपट।

इसका परिणाम यह होता है कि भले-बुरे, कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य, आत्मा-अनात्मा आदिका विवेक हो पाता नहीं—यह विवेक-शक्ति ही कुठित हो जाती है और अपना काम कर पाती नहीं। यही सातवी चीज होती है। विवेक या विचार है क्या चीज यदि जानी-सुनी बातोंका जोड़-बटोर और मिलान नहीं है ? समय-समयपर सभी तरहकी बातें हम जानते रहते हैं और उनका सस्कार दिमागमें पड़ा रहता है। कभी कुछ जानते तो कभी कुछ। एक बार एक चीज जानते, तो दूसरी बार दूसरी और कभी-कभी पहलेकी विरोधी। एक लम्बी बातका एक अश आज, एव कल, दो परसों इम तरह भी जानते रहते हैं। एक दिन जिसे सही जानते हैं, दूसरे दिन उसीको अशत या पूरा-पूरा गलत जानते हैं। ये सारी जानकारियाँ—सारी बातें—फोटोंकी तरन्तीपर के चित्रकी तरह दिमागमें पड़ी रहती हैं। दिमागका यही काम है कि समय-समयपर इन्हे जोड़-बटोरकर—इन्हे स्मरण करके—एकत्र करके—और काट-छाँटके एक नई बात, नई चीज, नया निश्चय तैयार करे। इमे ही विवेक कहते हैं। विवेकका अर्थ है काट-छाँट, जोड़-बटोर करना, चावलको भूमें में जुदा

करके राशि बनाना । मगर जब जानी-सुनी बातें याद ही नहीं, उनकी स्मृति ही नहीं, तो विवेक कैसे होगा ? तब अक्ल और बुद्धि कैसे होगी—समझ क्योंकर होगी ? इस तरह भौतिक पदार्थोंका ही विवेक जब नहीं हो पाता, तो फिर आत्माका विवेक और उसका तत्त्वज्ञान कैसे होगा ? वह तो गहन विषय है । इसलिये उसके सम्बन्धकी बातोंका जाना सुना जाना तो और भी लापता हो जायगा, उड़ जायगा, खत्म हो जायगा ।

और जब बुद्धि ही नहीं तो मनुष्य को चौपट ही समझिये । यही आठवीं और अन्तिम बात है । अब बाकी रही क्या गया, जब चौपट ही हो गये ? पत्थर, वृक्ष और पशु-पक्षियोंसे मनुष्यमें यही तो फर्क है कि यह बुद्धि रखता है, समझदार है—rational being—है और भले-बुरेका विचार करता है, कर सकता है । मगर जब इसमें यही बात न रह गई तो मनुष्य क्या खाक रहा ? तब तो चौपट होई गया ।

अब सवाल यह होता है कि तो आखिर किया क्या जाय ? अगर किसी चीजका खयाल न करे तो क्या पत्थर बन जाये ? यो तो खयाल करनेपर पीछे देरसे पत्थर बननेकी नीबत आती है, जैसा अभी कहा है । बल्कि खामखा पत्थर बन जानेकी भी नीबत नहीं आती है । हाँ, मनुष्यता जरूर चली जाती है । मगर यदि खयाल करे ही न, तब तो सोलहो आना पत्थर बनी चुके । और अगर ऐसा नहीं करते तो शरीर-रक्षा एवं जीवन-यात्रा करते हुए मनुष्यताकी भी रक्षा करनेका कोई बीचका रास्ता नजर आता नहीं । आखिर विवेकीके लिये भी तो शरीर, इन्द्रियादिकी रक्षा जरूरी है । नहीं तो विवेक-विचार वह करेगा क्या खाक ? मगर इसके लिये तो पदार्थोंका खयाल जरूरी हो जाता है । आखिर भूख लगनेपर ही तो खायेगा और प्यास लगनेपर पानी पियेगा । मल-मूत्रादिक का त्याग भी बिना खयालके होगा नहीं । उधर खयालमें आसक्तिका

खतरा ही ठहरा । तो फिर किया क्या जाय ? इसीका उत्तर—इसी पहेलीका समाधान—आगेके दो श्लोक इस तरह करते हैं—

“रागद्वेषवियुक्तस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥६४॥

प्रसादे सर्वदुःखाना हानिरस्योपजायते ।

प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥६५॥

राग और द्वेषसे शून्य तथा अपने कब्जेमें रहनेवाली इन्द्रियोके द्वारा (आवश्यक) विषयोको भोगनेवाले पुरुषका तो मन अपने अधीन रहनेके कारण (चित्तकी) प्रसन्नता (ही) प्राप्त होती है । प्रसन्नता होनेपर इस (मनुष्य)की सारी तकलीफें खत्म हो जाती है । क्योंकि प्रसन्नचित्त पुरुषकी बुद्धि शीघ्र ही सर्वथा स्थिर हो जाती है । ६४।६५।

यहाँपर कई बातें जानने योग्य हैं । पदार्थोंके खयाल या ससर्ग मात्रसे ही कुछ होता जाता नहीं । विरागी पुरुष भी तो आखिर खाता-पीता और जीवनयात्रा करता ही है । उसके दिमागके सामने भी पदार्थ आते ही रहते हैं । मगर वह तो चौपट होता नहीं ? क्यों ? इसीलिये न, कि पूर्व कथनके अनुसार उसके भीतर पदार्थोंके लिये रस नहीं है, सग और आसक्ति नहीं है, राग द्वेष नहीं है ? वह तो पदार्थोंसे उदासीन रहता है । केवल अनिवार्य आवश्यकतासे ही उनसे काम लेता है । मलमूत्र त्यागका ही दृष्टान्त लें । हर आदमीके लिये यह प्रतिदिन जरूरी बात है । मगर क्या कभी ऐसा भी देखा-सुना गया कि कोई आदमी मल-मूत्र त्यागमें आसक्ति रखता हो ? ऐसा तो कभी होता नहीं । क्यों ? इसीलिये न कि मजबूरन लोगोको यह काम करना ही पड़ता है । नहीं तो शरीर रहेई न ? अनिवार्य आवश्यकताके अतिरिक्त इस काममें और कोई वजह होती ही नहीं । इसीलिये उसमें फँसनेका सवाल उठता ही नहीं । वैराग्ययुक्त विवेकी पुरुष ठीक इसी तरह खानपान वगैरह भी

करता है। उसकी नजरमें मलमूत्र त्याग और खानपान आदिमें जरा भी अन्तर नहीं है—दोनों ही शरीर-रक्षाके लिये अनिवार्य हैं। उसे न तो मलमूत्रमें राग द्वेष है, आसक्ति है, चस्का है और न खानपान आदिमें ही। फिर वह फँसेगा क्यों? वस, यही बात हमें करनी होगी यदि हम भी कल्याण चाहते हैं, चौपट होना नहीं चाहते और सभी अनर्थोंसे बचना चाहते हैं। “रागद्वेषवियुक्तै” में जो वियुक्त शब्द है वह यही बात बताता है कि हम इन बातोंमें जरा भी चसके न, लिपटे न, जैसा कि मलमूत्र त्यागमें नहीं लिपटते।

पहलेके ६०वें श्लोकमें “इन्द्रियाणि प्रमाथीनि” आदि उत्तरार्द्धमें यह कहा गया है कि इन्द्रियाँ पुरुषको बेचैन कर देती हैं, मथ देती हैं जैसे मथानीसे दही मथा जाय और मनको जबर्दस्ती खींच ले जाती हैं। मथनेकी बात हम “व्यथयन्ति” की व्याख्यामें बखूबी बता चुके हैं। उसका उलटा यहाँ कह दिया है कि “आत्मवश्यै”—अर्थात् इन्द्रियाँ अपने कावूमें हो जाती हैं, अपने मनके अधीन रहती हैं। आत्माका अर्थ स्वयं और मन दोनों ही हैं। जब चस्का और रागद्वेष नहीं है, तो इन्द्रियोंको यह शक्ति होती ही नहीं कि मनको खींच सके। क्योंकि वही तो रस्सी है जिनके द्वारा उनके साथ मन जुटा है। इसीलिये जब चाहती है उसे अपनी ओर खींच लेती है। मगर वह रस्सी ही अब गई है टूट। फिर हो क्या? मगर मनीराम कौनसे भले हैं? यह हजरत तो खुद इन्द्रियोंकी पीठ ठोकते और ललकारते फिरते हैं कि बाहवाह, खूब किया। ऐसी दशामें यदि इन्द्रियाँ इनके हाथ आ गईं तो इन्हें तो मजा ही हुआ। अब पीठ ठोकनेमें और भी आसानी जो होगी। इसीलिये कह दिया है कि “विधेयात्मा”। असलमें मनीराम यह काम जरूर करते। मगर वे तो खुद परीशान हैं। वे आत्माके सोलह आने कब्जेमें जो हैं। इसीलिये कुछ कर नहीं सकते। यहाँ तो “आ फँसे”वाली हालत है। असलमें राग-द्वेषके खत्म होते ही

सारी परिस्थिति ही उलट जाती है। कहते हैं कि किसी ऊँटनीवा बच्चा उसके साथ चलते चलते जब थक गया तो माँसे गिडगिडाके बोला कि माँ, जरा ठहर जा। बहुत थक गया हूँ। थोड़ी दम तो मार लूँ। इसपर ऊँटनीने उत्तर दिया कि बेटे, मैं भी क्या कम थकी हूँ? मैं भी तो दम मारना चाहती हूँ। मगर मेरी नकेल दूसरेके हाथ जो है और वह दाढ़ीजार रुकना नहीं चाहता। इसलिये बेवसी है। वस, ठीक यही हालत मन और इन्द्रियोकी है। जब ये मनसे पूछती है कि क्यों भई, हुक्म दो तो जरा मजा लें, तो मनीराम चट कह बैठते हैं कि बोलो मत वहनो, बड़ी बेवसी है, सारा मजा किरकिरा है। वह और भी बिगड़ जायगा।

इस तरह पहले श्लोकके स्पष्टीकरणके बाद इसके तथा दूसरेके 'प्रसाद' और सब दु खोकी हानिकी बात रह जाती है। दुनिया का नियम यही है कि कोई भी अच्छेसे अच्छा और बड़ेसे बड़ा काम करनेके बाद यदि मनस्तुष्टि या चित्तकी प्रसन्नता न हो तो वह काम बेकार माना जाता है और सारा परिश्रम व्यर्थ ही समझा जाता है। विपरीत इसके अगर उसके बाद प्रसन्नता हो गई, तबीअत खुश हो गई तो सब किया दिया सफल माना जाता है। इससे निष्कर्ष निकलता है कि असली चीज भला-बुरा काम नहीं है, किन्तु उसके अन्तर्मे होनेवाली मनस्तुष्टि ही, जिसे यहाँ प्रसाद कहा है और "प्रसन्नचेतस"मे प्रसन्नता भी कहा है। दोनोंका अर्थ एक ही है।

वात यो है कि वेदान्त सिद्धान्तके अनुसार हृदयमे या अन्तःकरणमे आत्माका लहलहाता प्रतिबिम्ब मानते हैं। जैसे साफ-सुथरे दर्पणमे मुक्कका प्रतिबिम्ब पड़ता है और उसे देखके हम खुश या रज होते हैं जैसा मुख प्रतीत हो। ठीक उसी तरह सत्त्वप्रधान अन्तःकरणका दर्पण भी चमकदार है। उसीमे आत्माका प्रतिबिम्ब मानते हैं। आत्माको आनन्द

स्वरूप भी मानते हैं। वह आनन्दका महान् स्रोत है। इसीलिये आत्माके प्रतिबिम्बका अर्थ है उसके आनन्दसागरका प्रतिबिम्ब। जो लोग उसका अनुभव करते हैं वह आनन्दमे मस्त रहते हैं—उमीमे गोते लगाते रहते हैं। वेदान्ती यह भी मानते हैं कि आनन्द या सुख तो केवल आत्मामे ही है। केवल वही आनन्द रूप है। भौतिक पदार्थोंमे तो सुखका लेश भी नहीं है, “यो वै भूमा तत्सुख नात्पे सुखमस्ति” (छान्दोग्य० ७।२३।१।)

लेकिन जिस तरह जलमे पड़ा प्रतिबिम्ब तभी दीखता है जब जल निश्चल एव निर्मल हो, जरा भी हिलता डोलता न हो। वैसे ही आत्मानन्दका प्रतिबिम्ब तभी अनुभवमे आता है जब अन्तःकरण निर्मल और निश्चल हो। आईना मैला और बराबर नाचता हो तो प्रतिबिम्ब दिखेगा कैसे? इसीलिये योगी और आत्मदर्शी लोग बराबर ही चित्तकी शान्ति और निर्मलताकी कोशिश करते हैं। गीताने भी इस बातपर सबसे ज्यादा जोर दिया है। रागद्वेष आदि ही चित्तकी मैल हैं। उसकी चंचलता तो सभीको विदित है। क्षण भरमे दिल्लीसे कलकत्ता और वहाँसे तीसरी जगह जा पहुँचता है। कही भी टिकना तो वह जानता ही नहीं। बन्दर या पारेसे भी ज्यादा चंचल उसे कहा गया है। बिजलीसे भी ज्यादा तेज वह दौड़ता है।

अब रही विषय सुख या भौतिक पदार्थों से मिलनेवाले सुखकी बात। वेदान्तियोंका इसमे कहना यही है कि जब मनुष्यको किसी चीजकी सबसे ज्यादा चाट होती है तो वह दिन-रात उसीका खयाल करता रहता है। इस प्रकार उसका मन एकाग्र हो जाता है। फलतः अन्तःकरणकी चंचलता दूर हो जानेके कारण उसमे आत्मानन्दका लहलहाता प्रतिबिम्ब नजर आता है। मगर मन निश्चल एव एक ही जगह बँधा होनेपर भी बाहरकी उसी चीजमे लगा है जिसकी चाट या प्रचंड अभिलाषा है। इसीलिये उस आत्मानन्दको अनुभव कर नहीं सकता, उसे देख या जान नहीं सकता।

वह बाहर जो टँगा है । भीतर आ जो नहीं सकता । मगर ज्योंही वह चीज मिली कि चट भीतर लौटा और उस आत्मानन्दका अनुभव करके मस्त हो जाता है । इस तरह उसे जिस आनन्दका अनुभव होता है वह तो आत्मानन्द ही है । फिर भी अभिलषित पदार्थके मिलनेपर ही उसका अनुभव होनेके कारण ऐसा भ्रम हो जाता है, ऐसा माना जाने लगता है कि उस पदार्थमें ही आनन्द है । उस पदार्थके ही चलते मन—अन्त-करण—की एकाग्रता हुई है जरूर । इसीलिये आत्मानन्दका अनुभव भी हुआ है । इसीलिये उस विषयको आनन्दके अनुभवका सहकारी कारण भले ही माना जाय । मगर उसमें आनन्द तो हर्गिज नहीं है । ऐसा मानना तो सरासर भ्रम है । आनन्द तो केवल भूमामे है—महान्से भी महान् पदार्थ रूपी आत्मामे ही है ।

यही कारण है कि एक ही चीजसे एक आदमीको आनन्द मिलता है और दूसरेको नहीं । यदि आनन्द उस वस्तुका स्वभाव होता, उस वस्तुमें ही रहता तो अग्निकी गर्मीकी तरह सबको समान रूपसे ही उसका अनुभव होता । परन्तु ऐसा होता नहीं । खूब भूखे आदमीको भरपेट सत्तू या सूखी रोटी खिलाइये तो वह आनन्द-विह्वल हो उठता है । लेकिन अमीरको तो वही चीजे देखके भी कष्ट होता है, खानेकी तो बात ही जाने दीजिये । यदि भौतिक पदार्थमें ही आनन्द होता तो ऐसा कदापि न होता । इसी तरह वही हलवा-पूड़ी भूखेको खिलाइये और पेटभरोको भी । भूखे तो खाके आनन्दसे लोटपोट हो जायँगे । मगर पेटभरे लोग आनन्द मनाने या खुश होनेके बदले उसमें हजार ऐव ही निकालेंगे कि पूड़ी जरा नर्म सिकी, खर न थी, घी अच्छा न था, सूजी खराब थी, कुछ अच्छी गन्ध आती न थी, मालूम होता है, चीनी खाँटी न थी, घी शुद्ध न था, आदि आदि । क्यों ? इसीलिये न, कि भूखेका मन और अन्तःकरण उस अन्नकी रट लगाये एकाग्र था, निश्चल था, फलतः उसे पाते ही उसने

आत्मानन्दका उक्त रीतिसे पूर्ण अनुभव किया ? मगर पेटभरोका मन तो एकाग्र था नहीं । क्योंकि हलवा-पूड़ीकी रट थी नहीं । उनका पेट जो भरा था । इसीलिये वह चीजे मिलनेपर भी उनमें कोई फर्क न हुआ । इसीलिये उनका मन आत्मानन्दका अनुभव कर न सका । वह तो बन्दरकी तरह पहले भी दौड़ता रहा और खानेके समय एव उसके बाद भी । फिर आत्मानुभव हो तो कैसे ? वह आनन्द मिले तो कैसे ?

देखा जाता है कि सूखी हड्डीको कुत्ता चवाता है । उसमें कुछ रस तो होता नहीं । केवल हड्डीकी महकसे कुत्तेको खयाल होता है कि जिस तरह ताजी और रसीली हड्डीमें खूनका रस मिलता है उसी तरह इसमें भी मिलेगा । इसीलिये खूब जोरसे उसे चवाता है । जब कुछ नहीं मिलता तो और भी जोर लगाता है । नतीजा यह होता है कि हड्डीकी नोकोसे उसके जबड़े छिल जाते हैं और उनका खून हड्डीमें टपक पड़ता है । कुत्ता उसीको चाटके खुश होता है । फिर तो पहलेसे भी ज्यादा जोर लगाता है । फलतः और भी जख्म होते हैं जो ज्यादा खून टपकाते हैं । यही बात देरतक चलती है जबतक वह थकके छोड़ नहीं देता । कुत्ता अपने ही खूनको मिथ्या ही हड्डीका समझके खुश होता है । क्योंकि अपने खूनका स्वाद उसे उस हड्डीके ही वहाने मिल पाता है । इसीसे उसे भ्रम होता है कि हड्डीमें ही खून है । ठीक इसी तरह हरेक आदमी हमेशा मौका पड़नेपर अपने ही आत्मानन्दका अनुभव करता है । मगर स्वतंत्र रूपसे ध्यान और समाधिके द्वारा वह आनन्द लूटनेका शऊर तो उसे होता नहीं । वह तो विषयोंके वहाने ही उसे कभी-कभी लूटता है, उसका अनुभव करता है । इसीलिये उसे भ्रम हो जाता है कि विषयो—भौतिक पदार्थों—में ही सुख है । उसे अनुभव भी उस आत्मानन्दके एक तुच्छ कणका ही हो पाता है । क्योंकि जरासी देरके बाद ही उसका मन फिर चंचल हो जाता है । वह उसमें डूब तो सकता नहीं । इसीलिये वृहदारण्यकके

चौथे अध्यायमें लिखा है कि इसी परमानन्दके एक छीटेसे सारे ससारका काम चलता है—“एषोऽस्य परम आनन्द एतस्यैवानन्दस्यान्यानि भूतानि मात्रामुपजीवन्ति” (४।५।३२) ।

इस लम्बे विवेचनसे यह साफ हो गया कि चित्तकी प्रसन्नता ही असल चीज है । उसके होते ही परमानन्दका अनुभव होने लगता है । फिर तो ससारके सारे कष्ट भाग जाते हैं । मन तो एक ही होता है न ? और जब वही आत्मानन्दमें डूब चुका तो दु खोका अनुभव कौन करे ? “इक मन रह्यो सो गयो स्याम सग कौन भजै जगदीस” ? और जब अनुभव होता ही नहीं, तो दु ख रही क्या चीज ? वह अन्न-वस्त्रादि की तरह कोई स्थायी या ठोस चीज तो है नहीं ? वह एक विलक्षण प्रकारकी मानसिक वृत्ति ही तो है, जिसका अस्तित्व उसके अनुभवके साथ ही रहता है । अनुभवके बिना वह लापता रहता है, लापता हो जाता है । इस तरह जब मन आत्मानन्दमें डूबा है तो दु खरूपी उसकी वृत्ति भी हो इसका मौका ही कहाँ रहा ? इसकी फुर्सत ही कहाँ रही ? जब आत्मज्ञानी या योगी रागद्वेषमें बँधता नहीं तो उसके मनकी एकाग्रता हमेशा ही बनी रहती है । उसमें बाधा तो कभी पड़ती नहीं । वह निरन्तर अविच्छिन्न रहती है । इसीलिये आत्मानन्दका अनुभव भी निरन्तर अविच्छिन्न रहता है । मन वशमें है यह तो ‘विधेयात्मा’से स्पष्ट ही है । इसीलिये कह दिया है कि सभी तक-लीफोका खात्मा हो जाता है । न तो मानसपटलकी गभीरता कभी भग होती है और न यह बला आती है । इसी अविच्छिन्न गभीरताका ही नाम प्रसाद है ।

जिनने गौरसे “ध्यायतो विषयान्” आदि दो श्लोकोको पढ़के उसी तरह बादके “रागद्वेषवियुक्तैस्तु” आदि दो श्लोकोको भी पढ़ा होगा उन्हें साफ पता लगा होगा कि पहले दो श्लोकोमें जो बात शुरू की गई थी कि रागद्वेषादिके बशीभूत होनेसे कैसी दुर्गति होती है, उसीके बीचमें

ही वादवाले दो श्लोकोके जरिये सिर्फ एक शकाको दूर किया गया है जो उठ खड़ी हुई थी और जिसका स्वरूप हम अच्छी तरह बता चुके हैं। वह शका एकाएक उठ गई और मौजूं भी थी। इसीलिये अपनी बात पूरी न करके पहले उसीका उत्तर देना जरूरी हो गया। तभी तो श्रोता आगेकी उस प्रधान विषयसे सम्बन्ध रखनेवाली बातें अच्छी तरह सुन सकेगा। इसीलिये वादवाले श्लोकोके शुरूवाले शब्दके साथ ही 'तु' जुटा हुआ है। इसका अर्थ 'तो' होता है। यह वही आता है जहाँ बीचमें ही कोई दूसरी या उलटी बात प्रासंगिक रूपमें खड़ी हो जाय और जिसका उत्तर देना जरूरी हो जाय। ऐसी बात आगे भी गीतामें "यस्त्वात्मरतिरेव" (३।१७) आदि श्लोकोमें आई है। इसलिये असली प्रसंग अभी पूरा नहीं हुआ है यह तो मानना ही पड़ेगा।

जो लोग ऐसा समझते हो कि वह प्रसंग तो पहलेके उन दोई श्लोकोमें पूरा हो गया उन्हें जरा भी सोचनेपर अपनी भूल मालूम हो जायगी। देखिये न ? उन दोनोंके अन्तमें यही तो कहा गया है कि बुद्धिके नष्ट होनेसे आदमी खुद भी चौपट हो जाता है—"बुद्धिनाशात्प्रणश्यति"। मगर क्या यह बात सही है ? और अगर है भी तो कैसे ? चौपट होनेका क्या अर्थ है ? अगर पत्थरमें बुद्धि नहीं है तो क्या वह चौपट हो गया ? ऐसा कौन मानता है ? विपरीत इसके बुद्धि न होनेसे ही तो उसे तकलीफ-आराम किसी बातका अनुभव नहीं होता। यह तो मानते ही हैं कि यह अनुभव ही तो ससार है, आफत है, बला है, बुरी चीज है। आनन्दका अनुभव तो होता भी शायद ही है। होता तो है अधिकतर कष्टका ही। इसलिये इस दृष्टिसे तो पत्थर अच्छा ही ठहरा। और आत्मा तो सर्वत्र है, सबकी है यह कही चुके हैं। फिर पत्थर उससे जुदा कैसे माना जायगा ? इसलिये चौपट होनेका मतलब क्या ?

और क्या पागलोमें मस्ती नहीं होती ? उनकी समझ चली गई

और वे सभी आफतोसे अलग हो गये । मौजमें विचरते फिरते हैं । नगे हैं तो भी फिक्र नहीं है । गालियाँ पड रही हैं या आशीर्वाद मिल रहा है । मगर लापवाह और बेगम है । फिर यह कैसे कहा जाय कि बुद्धि या समझके चले जानेसे ही मनुष्य नष्ट हो जाता है ? यह भी नहीं कि पागल लोग फौरन मर जायें । वे तो बहुत दिनोतक पडे रहते हैं, जैसे दूसरे लोग । हाँ, यह जरूर होता है कि सभी रोग-बीमारियाँ लापता हो जाती हैं । लेकिन यह तो चौपट होनेके बजाय और भी अच्छी चीज है । यह तो मनमाँगा वरदान ही समझिये ।

एक बात और भी है । माना कि रागद्वेष छोडके और उनके फदेमें हर्गिज न पडके ही शरीरोपयोगी पदार्थोंका सेवन करना चाहिये । मगर क्या इतनेसे ही सब आफतें खत्म हो जायँगी ? जन्म-जन्मान्तरके सस्कार और रागद्वेषोंके बीज तो अन्त करणमें पडेही रहते हैं । वह एका-एक तो चले जाते नहीं । इस शरीरमें भी अभी अभी हमने आसक्ति छोडके पदार्थोंका सेवन शुरू किया है । मगर इससे पहले तो यह बात थी नहीं । तब तो आसक्ति थी ही । उसीके करते दिमागमें पहलेके पदार्थ बैठे हैं जो खामखा उमड पडेंगे और दिक करेंगे । आखिर सपनेकी तकलीफ ऐसी ही तो होती है । दिमागमें बीजरूपमें पडे पदार्थ ही तो सपनेमे उभडके जाने कौन कौनसी आफते ढाते रहते हैं । रागद्वेष रहित होके खानपान करनेवालेके भी ये सपने कायम ही रहते हैं । वे एकाएक तो मिट जाते नहीं । फिर क्या हो ? यह गन्दगी धुले कैसे ? मिटे कैसे ? किस सावुनसे अच्छी तरह रगडके धोई जाय ? यह तो हजारों जन्मोंकी पुरानी मैल है न ? इसीलिये इसे हटानेमे बहुत ज्यादा मिहनत, बारबारकी लगातार रगड दरकार होगी । सो क्या है यह तो मालूम है नहीं ।

और जो यह कह दिया कि स्मृतिके नाशसे बुद्धिका नाश हो जाता

है—“स्मृतिभ्रशाद्बुद्धिनाश”, इसके क्या मानी है ? क्या सचमुच ज्ञान रही नहीं जाता और आदमी पत्थर हो जाता है ? यह बात तो ठीक नहीं । क्रोधके बाद भी आदमी तो आदमी ही रहता है । रोज ही यह बात देखी जाती है । फिर पत्थर होनेकी कौनसी बात ? और अगर यह नहीं है तो बुद्धिके नाशके मानी भी क्या है ? किस क्रोधीकी बुद्धि खत्म हो जाती है ? थोड़ी देरतक खास ढगका कोई पर्दासा पडा रहता है । मगर पीछे तो पीछे, उस समय भी समझदारीके दूसरे काम तो वह करता ही रहता है । आखिर उस समय भी उसके सभी काम पागलो जैसे ही होते नहीं । यह ठीक है कि वह कुछ काम उस समय बेविचारके—विवेकशून्य—कर डालता है जिससे मुसीबतें बढ जाती है । इसी तरह बढती रहती है भी । मगर इसे बुद्धिनाश तो कभी नहीं कह सकते । उसकी बेचैनी और परीशानी जरूर बढ जाती है, इसमे कोई शक नहीं है । इसके करते यह भी संभव है, उसे आराम न मिले । ऐसा ही प्रायः होता भी है । बेचैनी और परीशानीकी आग बढ जानेपर चैन कहाँ ? आराम कहाँ ? मगर वह चौपट नहीं होता । उसे बुद्धि भी रहती ही है ।

इस तरहकी अनेक बातोंके रहते ही, और सुननेवालेके मनमे इस प्रकारकी शकाओंके बनी रहनेपर भी यह कह देना कि मूल प्रसंग पहले दो श्लोकोमे ही पूरा हो गया, कोई मानी नहीं रखता । इसीलिये आगेके श्लोक उसी बातको पकडके यही बातें खुद पेश करते और इनसे बचनेके उपाय सुझाते हैं । हमे यहीपर यह जान लेना होगा कि जो कुछ अभी कहा गया है अगले श्लोक उसे मानते हैं । बुद्धिनाशका वही मतलब है जो अभी कहा गया है । उस समय विवेकसे काम लिया जा सकता नहीं । इस तरह बेचैनी और मुसीबतें बढती जाती है । और जो आदमी मुसीबतोंमे घिरा है वह तो मरेसे भी बदतर है । उससे तो मरा कही

अच्छा । अशान्त जीवन तो जहर ही समझिये, चौपट ही मानिये ।
आखिर शान्ति ही तो असल चीज है न ?

आगेके श्लोकोने जन्मजन्मान्तरके पुराने सस्कारों और रागद्वेषके बीजोंको जलानेके लिये—इस गहरीसे गहरी गन्दगीको मिटानेके लिये—जिस नये साबुनका नाम लिया है, जिस लगातार चिरकालीन रगड़का आविष्कार किया है उसे भावना कहते हैं । यही नाम उसे दिया भी है । जैसे रगको गाढा करके कपड़ेपर चढ़ानेमें कपड़ेको रह-रहके रगमें डुवाते और सुखाते हैं । सोनेको भी रह-रहके गर्म करके पानीमें डुवाते और इस तरह उसे टक बनाते हैं । मामूली लोहे को भी बार-बार आँच देके पीटते और पानीमें डुवाते हैं ताकि इस्पात हो जाय । ठीक यही बात रागद्वेषादि मैलोंको धो बहानेके लिये भी की जाती है, करनी पड़ती है । बार-बार सूक्ष्म दृष्टिसे निरीक्षण करके मनको रोकते और आत्मतत्त्वमें ही लगाते हैं । हर मौकेपर सजग रहके यही करते हैं । इसे ही पातजल योगमें ध्यान, धारणा और समाधि कहा है । इन तीनोंको मिलाके सयम नाम दिया है—“त्रयमेकत्र सयम” (३।४) । गीताने भी आगे “सयमी” (२।६६) में यही कहा है । इनमें ध्यान नीचे दर्जेकी चीज है । उसके बाद धारणा आती है । ध्यान करते-करते मजबूती आनेपर धारणा और उसकी मजबूती होनेपर समाधिका समय आता है । इन तीनोंके पूरा होनेपर—सयमकी पूर्णता हो जानेपर—अन्त करणकी, बुद्धिकी सारीकी सारी युगयुगान्तरकी मैल जल धुल जाती है । फिर तो वह निर्मल हीरेकी ही तरह घप्-घप् हो जाती है । इसके बाद अखंड विज्ञानका व्यापक एव सनातन—अचल—प्रकाश होता है । इसीलिये पतजलिने भी कहा है कि—“तज्जयात् प्रज्ञालोक” (३।५) । उस प्रचंड प्रकाश—उस द्वादश आदित्य—के सामने अज्ञान और अन्धकारका पता कहाँ ?

इसी सयम, इसी भावनाके करते मन आत्माके ही रगमें रग जाता है—

कभी भी इधर-उधर टससे मस नहीं होता। उसमें अब ऐसा करनेकी योग्यता एव शक्ति ही नहीं रह जाती है। इसीलिये निर्वात समुद्रके जलकी तरह एकरस, गभीर और शान्त रहता है। उसकी यह निश्चलता, निष्क्रियता, शान्ति अखड हो जाती है। फलतः योगी उसमें लहलहाते आत्मानन्दका अनुभव दिनरात सोते-जागते करता ही रहता है। एक क्षणके लिये भी उसके सामनेसे वह आनन्द—वह मजा—ओभल हो पाता नहीं, हो सकता नहीं। मगर जो यह नहीं कर सकता है, जिसे भावनाका अवसर नहीं मिला वह हमेशा बेचैन और परीशान रहता है, अत्यन्त अशान्त रहता है। फिर उसे सुख कहाँ ? उसे सुख मयस्सर क्यों हो ?

हमें यह भी जान लेना होगा कि इस भावनाके लिये विवेककी तो जरूरत हुई। वही तो इसके मूलमें है। जबतक हमें बखूबी आत्मतत्त्वका और रागद्वेषादिका पता न चल जाय और यह न मालूम हो जाय कि इनमें कैसे फँसते हैं तबतक हम मनको रेंगेगे कैसे ? तबतक उसे सब आफतोसे खीचके आत्मा या कर्ममें ही लगायेंगे कैसे ? सभी बातें जान लेनेपर ही तो आगे कदम बढ़ायेगे। इसीलिये भावनाके पहले बुद्धि या विवेक जरूरी है। रेंगरेज रेंगनेकी सारी प्रक्रिया अच्छी तरह जबतक न जाने सुन्दर रंग चढ़ायेगा कैसे ?

मगर यही बुद्धि चौपट होती है जिस रीतिसे उसीका वर्णन पहले “ध्यायतो विषयान्” में किया गया है। इसलिये वहाँ कहे गये विषयोंके खयालसे लेकर स्मृति-विभ्रमतककी सारी बातें, जिनका परिणाम बुद्धि-नाश है, एक ही जगह मिलाके योगभ्रष्टता कहते हैं। छठे अध्यायमें जिस योगभ्रष्ट और योगभ्रष्टताकी बात कही गई है वह भी कुछ इसी तरहकी चीज है। उसमें पातजल योग भी भले ही आ जाय। मगर यह तो हुई, यह बात पक्की है। यदि हम गौरसे उन सभी बातोंको देखें जो इन दो

श्लोकोमे लिखी है तो हमें मानना ही होगा कि जो लोग गीतोक्त योगी नहीं होते हैं, मुक्त नहीं होते हैं, किन्तु उस स्थानसे गिर पड़ते और पतित हो जाते हैं—च्युत और अयुक्त हो जाते हैं, उन्हींमें ये बातें अक्षरशः पाई जाती हैं। फलतः उन्हें बुद्धि होती ही नहीं। फिर भावना कैसी? भावनाके अभावमें शान्ति भी कहाँ? और जब शान्ति ही नहीं, तो सुख कैसा? आनन्द कहाँ? यही बात आगेके ६६वें श्लोकमें कहनेके उपरान्त बादवाले दो श्लोकोमें इसीका विवरण देके उपसंहार किया है।

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।

न चाभावयत शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥६६॥

अयुक्तको बुद्धि ही नहीं होती। जिसे बुद्धि ही न हो उसे भावना भी नहीं होती। जिसे भावना न हो उसे शान्ति नहीं मिलती। जिसे शान्ति ही नहीं उसे सुख कहाँ? ६६।

यहाँ एक जरासी बात सोचनेकी है। श्लोकके देखनेसे पता चलता है कि यहाँ कोई शृंखला है जिसकी लड़ें एकेबाद दीगरे आई है। यदि नीचेसे ही शुरू करें तो सुखके पहले शान्ति तथा उसके पहले भावनाकी तीन लड़ें मिल जाती हैं। शुरूमें भी योगके बाद बुद्धिके आनेसे योग और बुद्धिकी भी लड़ें जुटती हैं। मगर बीचमें “न चाबुद्धस्य भावना” कहनेके बजाय “न चायुक्तस्य भावना” कह दिया है, जिससे बुद्धिके साथ भावनाकी लड़ी जुट जानेसे आगे भावनासे शान्तिकी जुटान आदि को लेके पूरी शृंखला तैयार हो जानेके बजाय टूटसी जाती है, प्रसंग विशृंखल हो जाता है। यह कुछ ठीक जँचता भी नहीं कि योगका बुद्धिसे और बुद्धिका ही भावनासे सीधा सम्बन्ध जोड़नेके बजाय योगका ही सीधा सम्बन्ध दोनोंसे जुटे। यह असम्भवसा भी लगता है। क्योंकि यदि योग जुट चुका है बुद्धिके साथ, तो फिर भावनासे कैसे जुटेगा? और अगर ऐसा माने भी तो फिर शान्ति और सुखके साथ भी उसीको सीधे

वयो न जोडा जाय ? इसीलिये हमने दूसरे अयुक्त शब्दका अबुद्ध ही अर्थ किया है और कहा है कि विना बुद्धिके भावना होती ही नहीं । असलमे, जैसा कि पहले ही कह चुके हैं, योगमे भी बुद्धि ही वास्तविक चीज है । इसीलिये “बुद्धियोगाद्धनजय” (२।४६)मे बुद्धिको ही योग कहा भी है । इसीलिये जान पडता है, यहाँ भी ‘अबुद्धस्य’की जगह ‘अयुक्तस्य’ कह दिया है । ताकि बुद्धिपर ही जोर दिया जा सके ।

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनु विधीयते ।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवांभति ॥६७॥

क्योकि (विषयोमे) रमनेवाली इन्द्रियोके पीछे जब मन लग जाता—चला जाता—है तो (अपने साथ ही) बुद्धिको भी (विवश करके) वैसे ही खीच लेता है जैसे मझधारमे पडी नावको वायु (विवश करके इधर-उधर खीचता और अन्तमे डुवो देता है) ।६७।

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥६८॥

इसीलिये हे महाबाहो, जिसकी सभी इन्द्रियाँ (अपने अपने सभी) विषयोसे पूरी तरह खीच ली गई हैं उसीकी बुद्धि स्थिर होती है ।६८।

इन दो श्लोकोमे दो बातें हैं, जिनपर दो शब्द कह देना है । जिस तरह हवाके झकोरेमे पडी नाव विवश होके इधर-उधर भटकती और अन्तमे डूवती या छिन्न-भिन्न होती है, फिर भी नाववाले कुछ कर नहीं सकते । ठीक उसी तरह इन्द्रियोका साथी मन हो जानेपर हालत होती है । बुद्धिरूपी नावके लिये इन्द्रियोका वेग हवाके झकोरेका काम करता है । उसकी सफलताके लिये जिस मझधारकी जरूरत है उसका काम वही मन पूरा कर देता है । मझधार न होनेपर हवाके तेजसे भी तेज झोके नावका खाक नहीं बिगाड सकते । इन्द्रियाँ भी मनुष्य का कुछ कर नहीं सकती हैं यदि उनका साथी मन न मिल जाय । मनके मिलनेका

अर्थ ही है रागद्वेष-पूर्वक पदार्थोंका भोगा जाना । फिर तो सब ज्ञान-ध्यान खत्म । बुद्धिका भी होश फाख्ता ही समझिये । असल चीज यह मनीराम ही है । यही जिघर चलते है उधर ही सब कुछ होता है । जब ये इन्द्रियोकी ओर चले तो बुद्धिपर भी वारंट जारी हुआ और जवर्दस्ती बाँध-छानके उधर ही घसीटी गई । और अगर ये हजरत बुद्धिकी तरफ आ गये तो इन्द्रियाँ बेकारसी हो गईं । वे हाथ जोड़े बुद्धिकी ही मातहत करती और हुक्म बजाती है । इन्हें तो खीचनेकी भी जरूरत नहीं होती । खुद हाथ जोड़े हाजिर रहती है और बुद्धिके काममें मदद करती है । वह तो अपना काम निर्वाध करती ही रहती है ।

इसीलिये विषयोसे इन्द्रियोको बखूबी रोक रखनेका यह मतलब हर्गिज नहीं है कि खाना-पीना, देखना-सुनना, पढ़ना-लिखना सब कुछ बन्द हो जाय । तब तो आफत ही आ जायगी और कोई भी काम होई न सकेगा । आखिर भावनाके लिये भी तो शरीरोपयोगी काम करना जरूरी होता ही है । मर जानेसे तो कुछ होगा नहीं । जवर्दस्ती करनेमें तो मरनेमें भी फजीती होगी । श्लोकमें 'निगृहीत' शब्द है । निग्रह कहते है दडको । जिस तरह दडित आदमी, बन्दी या कैदी काम-धाम तो सब कुछ करता है, मगर उसकी आजादी जाती रहती है, वह तकुवेकी तरह सीधा बनके शैतानियत छोड़ देता है । ठीक यही हालत इन्द्रियोकी होती है । ये भी कैदीकी तरह हुक्म बजाती है, सब कुछ करती है, और तकुवा बन जाती है ।

परन्तु यह बात असंभव जैसी मालूम होती है और साधारण आदमीके दिमागमें घुसती ही नहीं । विषयोको जरूरत भर काममें इन्ही इन्द्रियोके द्वारा लायेंगे भी और हमें कुछ पता भी न चलेगा कि इनमें क्या मजा है, यह कुछ अजीब बात है । जिन्ही इन्द्रियोसे विषयोको भोगेंगे, उनका अनुभव करेंगे वही तो उसीके साथ उनका मजा भी बताई देंगी । इसके

लिये उन्हें दूसरा काम, दूसरा यत्न तो करना होगा नहीं। यह काम एक ही साथ होगा। असलमे भोगका अर्थ ही है मजा लेना, सुख-दुःखका अनुभव करना। भोग इसीको कहते ही हैं—“सुखदुःखान्यतरसाक्षात्कारो भोग”। फिर यह क्या बात कि मजा न आये, हम चसकें नहीं, या मनमे ये बातें न आये ?

इसका उत्तर भी सुन्दर है। जिसे फाँसीकी सजा हो, फाँसी दी जानेवाली ही हो उसे आप चाहे सुन्दरसे भी सुन्दर पदार्थ खिलाइये और कोमलसे भी कोमल शय्यापर सुलाइये। मगर जरा पूछिये तो सही कि उसे कुछ भी मजा आता है ? उसे तो पता ही नहीं चलता कि वह क्या खा-पी रहा है और कहाँ सो रहा है। उसका मन मौतमे जाके अटक जो गया है। उसके सामने तो मौत बराबर खड़ी है। जरा भी हटती नहीं। फिर मजा आये तो कैसे ? यहाँ तो मौत आई हुई है और हटती ही नहीं, दूसरोको जगह देती ही नहीं। इसी तरह नृत्यकलामे कुशल नटीको खडा कीजिये और उसकी कलाकी जाँच कीजिये तो देखिये क्या होता है। उसके सरपर पानीसे भरा एक पात्र रखके बिना उसे हाथसे पकड़े नाचनेको कहिये। वह बराबर बाजे-गाजेके ताल-सुरमे ही ठीक-ठीक नाचेगी, जरा भी फर्क न पड़ेगा। मगर उसका मन निरन्तर उस जलपूर्ण पात्रमे ही लगा होगा। नहीं तो जरा भी चूकते ही वह नीचे जा गिरेगा और नटी नृत्यकलाकी परीक्षामे अनुत्तीर्ण हो जायगी।

ठीक यही हालत योगी, समदर्शी और आत्मतत्त्वज्ञ मस्तरामकी भी समझिये। इनके मनीराम तो उधर ही टंगे रहते हैं, फँसे और लटके रहते हैं। दूसरे कामकी इन्हे फुर्सत हई नहीं। फिर चस्का लगे तो कैसे ? मजा आये तो कैसे ? नटीके ताल-सुरवाले नृत्यकी तरह मस्तराम भी खाना-पीना सब कुछ करते ही हैं। मगर मजा नहीं रहता, रस नहीं मिलता। उनके लिये सारी दुनिया जैसे अँधेरेकी चीज हो, भादोकी

घोर अँधियालीकी बात हो। डमीलिये जिन चीजोंमें दूसरोको मजा आता है उनका उन्हें पता ही नहीं चलता। अँधियालीकी चीजोंका पता किसे चले, मिवाय उल्लूके ? मगर जिस तरफ मन्तराम लगे हैं, जिधर वे जगते हैं, जिधर उन्हें प्रसर प्रकाश और उजियाली है, जहाँ उनके लिये बिना लैम्प, चाँद, सूरज और आगके ही खुदबखुद अखंड प्रकाश है— 'आत्मैवान्य ज्योतिर्भवति', "अत्राय पुरुष स्वयज्योतिर्भवति" (बृहदा० ४।३।६-८), वहाँ वाकी लोगोंके लिये काली अँधियाली है, भादोंकी रात है। फलत वे लोग कुछ भी जान पाते नहीं। आखिर दोनों मजा मारेगे कैसे ? एकको तो छोड़ना ही होगा। यही बात आगेका श्लोक कहता है। "पश्यतो मुने" का अर्थ ही यह है कि उसकी भीतरी आँखें बराबर खुली हैं—

या निशा सर्वभूताना तस्या जागर्ति संयमी।

यस्या जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुने ॥६६॥

सब लोगोंके लिये जो रात है उसमें संयमी—योगी—जागता है (और) जिसमें लोग जगते हैं निरन्तर भीतरी आँखें खुली रखनेवाले उस मुनि—मननशील—के लिये वही रात है ॥६६॥

इस तरह पदार्थोंके भोगकी बात जो कही गई है उसका निचोड़ कह देना जरूरी है। क्योंकि सभी तो इतने गहरे पानीमें उतर सकते नहीं कि इन लम्बी-चाँडी बातोंको समझ सकें। साथ ही, ऐसे आदमीकी क्या हालत रहती है जो औरोंको भी साफ-माफ मालूम हो जाती है, यह बता देना भी जरूरी है। ताकि योगी भी अपने आपको लोकमतकी तराजूपर बराबर तौलता रहे। दूसरे लोग भी उसकी पहचान करके उससे फायदा उठा सकें, कुछ सीख सकें। इसीलिये नर्त्तकी या फाँसीवालेकी अपेक्षा एक तीसरा दृष्टान्त, जो सब दृष्टियोंसे अनुकूल हो, पेश करके 'कैसे बैठता है' प्रश्नके उत्तरका और इस प्रसंगकी सारी बातोंका एक

तरहका उपसहार अगले श्लोकमें करते हैं। बचे-बचाये आखिरी प्रश्न “कैसे चलता है”का उत्तर तो उसके बादवाले श्लोकमें दिया गया है।

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।

तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥७०॥

सभी तरफसे निरन्तर पानीके आते रहनेपर भी जिसका पानी जरा भी बढ़ता नजर नहीं आता और ज्योका त्यो बना रहता है—जिसमें जरा भी उफान नहीं आता, ऐसे समुद्रमें घुसके उसीका रूप बन जानेवाले पानीकी ही तरह सभी भौतिक पदार्थ जिस (पुरुष)के पास आते हैं (और उसकी गभीरतामें जरा भी फर्क डाल नहीं सकते), वही शान्ति प्राप्त करता है, न कि पदार्थोंके लिये हाय-हाय मचानेवाला ॥७०॥

इस श्लोकमें जो खूबी है वह यही कि इससे योगी और आत्मज्ञानीके बाहरी लक्षणका पता लगानेके साथ ही इसमें कही गई बात बहुत मार्केकी है। यहाँ “समुद्रमाप” और “य प्रविशन्ति”में द्वितीयान्त शब्द आये हैं ‘समुद्र’ तथा ‘य’। हालाँकि—समुद्रमें पानी जाता है, इस मानीमें ‘समुद्रे’ जैसी सप्तमी विभक्ति चाहिये और ‘य’की जगह भी ‘यस्मिन्’ चाहिये। किन्तु वैसा कहनेपर कुछ ऐसा मालूम होने लगता है कि चाहे जो हो, फिर भी पानी समुद्रसे निराली ही चीज है। क्योंकि वह पानीके पात्रकी तरह आधार बन जाता है। पात्रमें रहनेवाले पानीकी ही तरह वहाँ जानेवाला भी उससे जुदा आधेय बनता है। मगर द्वितीया विभक्तिमें यह बात नहीं रह जाती है। उससे तो साफ ही मालूम होता है कि पानी समुद्रका ही रूप बन गया—उसीमें विलीन होके तद्रूप बन गया। या यो कहिये कि पानी अपने आपमें ही जा मिला। इसी तरह पदार्थ भी जब योगीके पास जाये तो ऐसा हो जाय कि अपने आपके ही पास आये हैं। क्योंकि आत्मा तो सभीकी है और योगी सभीकी आत्मा बन चुका है, वह “सर्वभूतात्मभूतात्मा” (५।७) बन चुका है। फिर अपने आपसे ही

अपनी लड़ाई या अपने ही करते अपनेमें उफान और बेचैनी कैसी ? वहाँ तो भेद रही न गया । फिर बेचैनीका क्या सवाल ? वहाँ तो मालूम पड़ता है, न कोई आया न गया । जैसी दशा पदार्थोंके मिलनेके पूर्व थी वैसी ही मिलनेपर और बादमें भी रह गई । जरा भी फर्क नहीं आया ।

विहाय कामान्यः सर्वान् पुमाश्चरति निस्पृहः ।

निर्ममो निरहकार स शान्तिमधिगच्छति ॥७१॥

(इसलिये) सभी पदार्थोंको छोड़के—उनकी जरा भी पर्वा न करके—जो पुरुष नि स्पृह विचरता है और जिसमें माया-ममता—अहन्ता ममता—जरा भी नहीं होती, वही शान्ति प्राप्त करता है—उसीको शान्ति मिलती है ॥७१॥

अहन्ता और ममता ही तो सारी खुराफातोंकी जड़ हैं । मैं और मेरा यही तो है अहन्ता और ममता । अहम् और मैं, मेरा और मम एक ही अर्थमें आते हैं और यही है जहर जिससे सभी मरते हैं । यह खयाल ही है कालानाग जिसके डसते ही सभी मर जाते हैं । योगीमें यही नहीं होता । फिर पदार्थोंकी उसे क्या पर्वा ? किसी दण्डी महात्मासे जब एकने, जो बड़ा मगरूर मालदार था, पूछा कि महाराज, सन्यासी किसे कहते हैं ? तो उनने चट उत्तर दिया कि तुमसे लेके ब्रह्मातकको जो तृणके बराबर भी न समझे वही सन्यासी है । यही लापवही और बेफिक्री मस्तीकी असली निशानी है । इसीलिये ऐसा आदमी मस्त होके सर्वत्र विचरता है और शान्ति उसके चरण चूमती रहती है । उसका तो मन जही जाता है वही समाधि है—“यत्रयत्रमनोयाति तत्रतत्रसमाधय” । निर्ममके बारेमें पहले ही बहुत कुछ लिखा जा चुका है ।

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥७२॥

हे पार्थ, यही ब्राह्मी स्थिति (कही जाती) है । इसे हासिल कर लेने-

पर फिर मोह नजदीक फटक सकता नहीं । अन्त समयमें भी इस दशामें आ जानेवाला (मनुष्य) निर्वाण ब्रह्मको प्राप्त कर लेता है ॥७२॥

यह श्लोक आत्मविवेक और योगके समूचे निरूपणका और इसीलिये दूसरे अध्यायका भी उपसहार है । जिस मस्तीवाली हालतका वर्णन अभी-अभी किया है उसीका नाम यहाँ ब्राह्मी स्थिति कहा गया है । चाहे उसे योगीकी दशा कहिये, स्थितप्रज्ञ और स्थिरबुद्धिकी हालत कहिये, युक्त और मस्तकी मौज कहिये, साम्यावस्था या समदर्शन कहिये । सब एक ही बात है—एक ही चीजके अनेक नाम हैं । इस मस्तीमें आनेपर प्रियतम, सर्वप्रिय आत्मा या माशूकसे सपनेमें भी जुदाई होती ही नहीं । फिर मोह या भूलभुलैयाँ कैसी ? इसीलिये मस्तराम सदा मुक्त ही है । उसे कही आना-जाना है नहीं—न बैकुंठ, न ब्रह्म लोक । उसका तो शरीर ही उससे अलग होता है, न कि वह किसीसे भी अलग हो सकता है । यह मस्ती यदि पहलेसे ही हो तो सोनेमें सुगन्ध ही समझिये । नहीं तो शरीरान्तसे पहले भी आ जानेपर निर्वाण मुक्ति धरीघराई है । निर्वाणका अर्थ है जाने-आनेसे रहित । उसकी तो आत्मा ब्रह्म रूप हुई । फिर आना-जाना कहाँ और कैसा ?

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
र्जुनसम्वादे सांख्ययोगोनामद्वितीयोऽध्यायः ॥२॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें (जो) उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योगशास्त्र (है उस)में जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका सांख्य-योग नामक दूसरा अध्याय यही है ।

तीसरा अध्याय

तीसरे अध्यायका श्रीगणेश अर्जुनके प्रश्नसे ही होता है। वह प्रश्न भी कर्मके ही बारेमें किया गया है। इससे साफ हो जाता है कि दूसरे अध्यायके ३६वे श्लोकमें जिस योग या कर्मयोगके निरूपणका सूत्रपात किया गया था, वही उस अध्यायके अन्ततक होता रहा है। क्योंकि बीचमें यदि कोई दूसरी बात खासतौरसे आनेकी होती तो अर्जुनका यह प्रश्न यहाँ न होके वही हो जाता। जब कर्मके ही सम्बन्धमें यह सवाल है तब तो उसका पूरा निरूपण हो जाने और उसके मुतल्लिक सारी बातें सुन लेनेके बाद ही फौरन इसे आना चाहिये। नहीं तो योही हवाई बात होनेके कारण प्रधान विषयसे इसका ताल्लुक रही न जायगा। इसीलिये और बातोंके निरूपणका प्रसंग आते ही अर्जुन फौरन खामखा यही प्रश्न पहले ही पूछ बैठता और इस प्रकार कृष्णको मौका ही न देता कि दूसरा विषय छेड़ दे। क्योंकि तब तो कर्मकी बात नीचे पड़ जाती और वह नया विषय ही ऊपर आ जाता। इसीलिये यह तो निर्विवाद है कि कर्म-योग वाली बात ही इसके पहल या यो कहिये कि दूसरे अध्यायके अन्त तक आई है।

यह भी तो विदित होई चुका है कि इस कर्मयोगके निरूपणके सूत्रपातमें लेकर अन्ततक जो बातें कही गई हैं उनपर अध्यात्मज्ञान, तत्त्वविवेक, मनोनिरोध और मस्तीकी मुहर कदम-कदमपर लगी हुई है। मालूम होता है कि ये सभी बातें कर्मयोगके प्राणकी तरह, जीवन बिन्दुकी तरह हैं। फलतः इनके अलग करते ही कर्मयोग कुछ रही नहीं जायगा— वह निरा कर्म रह जायगा। क्योंकि इन बातोंको कर्मयोगमें अलग

करनेका सीधा अर्थ हो जायगा कर्मयोगसे योगको ही निकालके कर्मको उसी रूपमें छोड़ देना और अकेले रहने देना जिस रूपमें आमतौरसे हमेशासे पाया जाता है । कर्मके उस रूपको ही लेके गीताने अपने निराले करिश्मे और अलौकिक मत्तर-यत्तरके रूपमें उसे परिमार्जित एव शुद्ध करनेका उपाय निकाला है । गीताके इस उपायके पहलेका कर्म खाँटी लोहे या पारेके ढगका है जिसका जरा भी प्रयोग मारक बन जाता है, अनेक व्याधियोंको पैदा करता है—जन्म-मरणके चक्र एव उससे उत्पन्न सकटोका अनवरत प्रवाह जारी रखता है । गीताका उपाय उस लोहे या पारेको भस्म करके—मारके—अमृत बना देता है, रस बना देता है, जिसके सेवनसे न सिर्फ व्याधियाँ दूर होती हैं, किन्तु अपार शक्ति मिल जाती है । इसीलिये कृष्णने इस उपायकी, इस तरकीबकी, इस हिकमत और बुद्धिकी—अवल और युक्तिकी—खूब ही प्रशंसा की है कि इस बुद्धिरूप योगकी अपेक्षा कर्म अत्यन्त तुच्छ है—“दूरेण ह्यवरकर्म” (२।४९)। उसी श्लोकमें इस योग, उपाय या हिकमतको बुद्धि ही कहा भी है । उसके पहलेके “यावानर्थं उदपाने” (२।४६)में भी इस ज्ञान या बुद्धिकी प्रशंसा की है और कहा है कि इसीसे सब काम चल जाता है ।

इसीके साथ “एषा तेऽभिहिता” (२।३९)में यह साफ ही कह दिया है कि दो मार्ग स्वतंत्र रूपसे पाये जाते हैं—एक है साख्य या साख्ययोगका मार्ग और दूसरा है योग या कर्मयोगका मार्ग । सक्षेपमें इन्हे साख्य और योग या ज्ञान और कर्मके मार्ग भी कहते हैं तथा ज्ञानयोग एव कर्मयोग भी । यह भी साफ ही है कि कर्मयोगके मार्गमें भी यह ज्ञान लगा ही है । अर्जुन बहुत ज्यादा बारीकी समझ सका भी नहीं । उसने सीधे और साफ देख लिया कि ज्ञान या बुद्धिवाला साख्य मार्ग हर तरहसे उत्तम बताया गया है । उसके मुकाबिलेमें दूसरे या कर्मके मार्गकी कोई गिनती नहीं है । यदि कर्म कर्मयोग बन जाता भी है तो इस अध्यात्मज्ञानके करते

ही । फिर तो निस्सन्देह यही सर्वोत्तम और सर्वश्रेष्ठ है, उसने यही निष्कर्ष निकाला । मगर इसीके साथ उसने यह भी देखा कि “तस्माद्यु-
ध्यस्व” (२।१८) , “उत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चय ” (२।३७,) तथा
“युद्धाय युज्यस्व” (२।३८) में साफ ही मुझे युद्ध करनेकी आज्ञा देके
इस युद्धात्मक घोर कर्ममें ही लगाया जा रहा है और बार-बार कहा जा
रहा है कि सोच फिक्र न कर, चिन्ता मत कर, आदि आदि । वह कृष्णको
अपना सबसे बड़ा हितेच्छु मानता था । इसीलिये वह आगा-पीछामें
पड गया कि यह क्या बात है ? एक ओर तो ज्ञान मार्ग सर्वोत्तम बताया
जा रहा है । दूसरी ओर मेरे लिये हिंसामय युद्ध ही कर्तव्य कहा जा
रहा है । वह घबरा गया और इसी पशोपेशमें पडके कुछ भी निश्चय
न कर सकनेके कारण कृष्णसे—

अर्जुन उवाच ।

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।

तर्त्तक कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ॥१॥

व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धि मोहयसीव मे ।

तदेक वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥२॥

अर्जुनने पूछा—हे जनार्दन, हे केशव, यदि कर्मकी अपेक्षा बुद्धि—
ज्ञान—को ही श्रेष्ठ मानते हैं तो फिर (हिंसात्मक युद्ध जैसे) घोर कर्ममें
मुझे क्यों लगाते हैं ? (असलमें) आपके बीच-बीचमें मिले-जुले वचनोंसे
ऐसा मालूम पडता है कि जैसे मुझे घपलेमें डाल रहे हो । इसलिये
पक्कापक्की निश्चय करके दोनोंमें एकको ही मुझे बताइये, जिससे मैं
कल्याण प्राप्त कर सकूँ ॥१॥२॥

यहाँ कृष्णपर दो डल्लजाम लगे मालूम होते हैं । पहला यह कि
- साफ-साफ नहीं बोलके कभी ज्ञानकी बात और बडाई करते हैं तो कभी

कर्मकी, और कभी फिर उलटके कर्मकी, तब ज्ञानकी । इससे सफाई तो हो पाती नहीं । किन्तु उलटे सुननेवाला घपलेमे पड जाता है । इसीलिये दूसरा इल्जाम यही है कि बुद्धिको पशोपेश और घपलेमे डालते हैं । मगर असलमे तो ये इल्जाम है नहीं । भला, अर्जुन जैसे शरणागतके साथ कृष्ण ऐसा क्यों करने लगे ? वह तो किसीके भी साथ ऐसा नहीं कर सकते थे । फिर अर्जुनकी तो बात ही जाने दीजिये । इसीलिये— और अर्जुन उनपर यह इल्जाम लगाता भी कैसे ? यह तो बड़ी भारी गुस्ताखी और छोटे मुँह बड़ी बात हो जाती—इसलिये भी दूसरे श्लोकमे दो बार 'इव' आया है, जिसका अर्थ यही है कि मुझे मालूम होता है कि आप ऐसा कर रहे हैं । हो सकता है, इसमे मेरी समझका ही दोष हो । अर्जुन वह दोष अपने माथेपर ही लेनेको तैयार भी था । क्योंकि वह तो शरणागत शिष्य बन चुका था । फिर दूसरी हिम्मत करता तो कैसे ? इसीलिये वह अब ऐसी सफाई चाहता है जिससे बखूबी समझ जाय और सन्देहकी गुजाइश रही न जाय ।

श्रीभगवानुवाच ।

लोकेऽस्मिन्निद्विधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयानघ ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानं कर्मयोगेन योगिनाम् ॥३॥

श्रीभगवानने उत्तर दिया—हे पापरहित (अर्जुन), इस ससारमे दो प्रकारके मार्ग हमने पहले ही—पूर्व समयमें—ही बताये हैं (एक तो) ज्ञानियोका ज्ञानयोग और दूसरा योगियोका कर्मयोग । ३।

यहाँ पुरा शब्दका कुछ लोग 'पहले' अर्थ करके दूसरे अध्यायमे कही गई दो निष्ठाओं या बताये गये दो मार्गोंको ही पुरा शब्दसे लेते हैं, क्योंकि तीसरे अध्यायके पहले वह बात आ चुकी है । मगर यह बात ठीक नहीं है । पुराका अर्थ है असलमे पूर्व समयमे । यही अर्थ गीतामे

यहाँ निष्ठाका अर्थ है मार्ग या रास्ता, जिसे अंग्रेजीमें कोर्स (Course) या प्रोसेस (Process) कहते हैं। स्कूल्स ऑफ थॉट्स (Schools of thoughts) भी उसीको कहा जाता है। निष्ठाका शब्दार्थ है किसी बातमें अपनेको लगा देना, अर्पित कर देना, उसीमें जीवन गुजार देना। ये दोनों मार्ग और दोनों विचारधारायें ऐसी हैं जिनमें एक एकमें जाने कितने सहस्र, कितने लक्ष महापुरुषोंने अपने जीवन लगा दिये हैं, अपनेको मिटा दिया है। इसका जिक्र आगे चौथे अध्यायमें है। महाभारत तथा अन्यान्य ग्रन्थों एवं उपनिषदोंमें भी इसका वर्णन बहुत ज्यादा आया है। कृष्ण अपनी आत्माको सभी ऋषि-मुनियोंकी आत्माके रूपमें ही अनुभव करते हुए बोलते हैं कि मैंने ऐसा कहा है। फलतः कृष्णका उपदेश उन सबोंका ही उपदेश है। कृष्णकी इस मनोवृत्तिपर हम काफी प्रकाश पहले ही डाल चुके हैं। साख्य और योगका भी अर्थ बता चुके हैं।

न कर्मणामनारम्भाज्ञैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।

न च सन्यसनादेव मिद्धि समधिगच्छति ॥४॥

(लेकिन कोई भी) आदमी कर्मोंको शुरू न करके कर्मत्याग या सन्यास प्राप्त कर सकता नहीं। (और खामखा) कर्मोंके त्यागसे ही सिद्धि नहीं मिलती—इष्ट या कल्याणकी—मोक्षकी—प्राप्ति नहीं हो जाती ॥४॥

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥५॥

(यह भी तो है कि) कोई भी क्षणभर भी बिना कर्म किये रही नहीं सकता। क्योंकि प्रकृतिके गुणोंसे मजबूर होके सभीको कर्म करना ही होता है ॥५॥

कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥६॥

(इसलिये) जो (हाथ, पाँव आदि) कर्म करनेवाली इन्द्रियोको (जवर्दस्ती) रोकके मनसे इन्द्रियोके विषयोको याद करता रहता है वह ढोगी कहा जाता है ।६।

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥७॥

(विपरीत इसके) हे अर्जुन, जो तो इन्द्रियोको मनके अधीन करके कर्मेन्द्रियोसे काम करना शुरू कर देता है (और फलादिके लिये) हाय हाय करता नहीं रहता वही अच्छा है ।७।

नियत कुरु कर्म त्व कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।

शरीरयात्रापि च ते न प्रसिद्धचेदकर्मणः ॥८॥

(इसलिये) तुम अपने लिये निश्चित कर्म (जरूर) करो । क्योंकि न करनेसे करना कही अच्छा है । (आखिर) कर्म सर्वथा छोड़ देनेपर तुम्हारी शरीर-यात्रा भी तो न चल सकेगी ।८।

यहाँपर ४से ८तकके श्लोकोके बारेमें कुछ जरूरी बातें जान लेनेकी हैं । चौथेका आशय यही है कि बिना कर्म किये कर्मका त्याग या सन्यास असंभव है और खामखा कर्म छोड़ देनेसे ही कुछ होता जाता नहीं । इसमें दो बातें हैं । एक यह कि जब कर्म करते ही नहीं तो उसे छोड़नेके मानी क्या होंगे ? जो चीज हमारे पास हुई नहीं उसे त्यागना क्या ? यह तो प्रवचना मात्र है, महज भूठी बात है । इसीको “अशक्त परम साधु” या “वृद्धवेष्या तपस्विनी” कहते हैं । असलमें जबतक वर्णमाला पढ़ न ले उससे पिंड छूटता ही नहीं । जब कभी ग्रन्थोंके पढ़नेका प्रश्न उठता है तो वह वर्णमाला पहाड़की तरह सामने खड़ी हो जाती है कि हमें पूरा करो—पार करो । बड़े ग्रन्थोंके पढ़नेका अर्थ है वर्णमालाके पढ़नेका त्याग । मगर वह त्याग हो पाता नहीं जबतक वर्णमाला पढ़ ली न जाय । ठीक यही बात सन्यास या कर्म-त्यागकी है । निदिध्यासन और समाधि,

जो आत्मविज्ञानके लिये ही नहीं, बल्कि सभी विज्ञानोंके लिये अनिवार्य रूपसे आवश्यक है, बिना कर्मोंके त्यागके होई नहीं सकते। कर्मोंका तो पँवारा ऐसा है कि चौबीस घंटे उनसे फुर्सत होती ही नहीं। अगर यही रहे तो निदिध्यासन और समाधि कैसी ? उनका मौका ही कहाँ होगा ? इसलिये उनके करनेका अर्थ ही है कर्मोंका त्याग। मगर जबतक कर्म न करे निदिध्यासन आदिकी योग्यता होगी ही नहीं। फिर कर्मोंके त्यागका प्रश्न ही कहाँ उठता है ? इसकी जरूरत होती है कहाँ ? और अगर इतनेपर भी खामखा त्याग किया जाय तो साफ ही कह देते हैं कि इससे कुछ भी होता जाता नहीं। यह तो ठगी और प्रवचना है। यह तो अपने आपको और ससारको भी ठगना है। इसीलिये जभी कभी वास्तविक कर्मत्याग या सन्यासकी बात उठे तो उसी समय स्पष्ट हो जाता है कि पहले कर्म करे। पीछे त्यागकी जरूरत होगी और अवश्य होगी। मगर अभी नहीं।

दूसरी बात यह है कि खामखा योही कर्म छोड़ देनेसे काम बननेके वजाय विगडता ही है। श्लोकमें जो सिद्धि शब्द है उसका यही अभिप्राय है कि कोई काम नहीं बनेगा, वह लक्ष्य सिद्ध नहीं होगा जिसके लिये कर्म-त्याग करते हैं। बल्कि उलटे विगडेगा। जब खेत जोत-गोडके तैयार किया ही नहीं गया है और पानी-वानी देके बीज उगने योग्य बनाया गया ही नहीं है तो दूसरा होगा ही क्या, सिवाय इसके कि बीज और परिश्रम दोनों ही बेकार जाये ? यह तो निरी बच्चोवाली बात हो जायगी, या पागलोकीसी ही। इसीलिये इस बातपर जोर दिया गया है कि पहले तो हरेक आदमीको कर्म करना ही होगा। कर्मसे ही दरअसल प्रगतिका श्रीगणेश होता है, और सन्यास तो प्रगतिके इसी सिलसिलेकी एक आवश्यक (unavoidable) सीढ़ी (step) है। इसीलिये इस श्लोकके पूर्वार्द्धकी उत्तरार्द्धसे मिलान करनेपर “नैष्कर्म्य”का अर्थ सन्यास ही

है, न कि और कुछ । अर्जुनके दिमागकी सफाई करनी थी । इसीलिये शुरूसे ही क्या कर्त्तव्य है, यही बात उठाके अन्ततक जाना जरूरी हो गया है । नहीं तो वह फिर भी घपलेमें पड जाता, यदि चुनी-चुनाई बातें ही कही जाती ।

इसके बाद पाँचवे श्लोकमें तो यह बात भी खत्म कर दी गई है कि खामखा योही कर्मोंका त्याग सभव है । चौथेके उत्तरार्द्धमें यह बात मानकर ही, कि कर्मोंका त्याग सभव है, उत्तर दिया है कि उससे सारा गुड गोवर होनेके अलावे कोई मतलब पूरा नहीं होता । मगर अब तो जडको ही उडा देते हैं यह कहके कि कर्मोंका त्याग ही असभव है । प्रकृतिके तीन गुण माने जाते हैं । इस बातका विस्तृत विवेचन पहले कर चुके हैं । ये परस्पर-मिथुन कहे जाते हैं, जिसका मतलब यही है कि तीनों ही सर्वत्र मिले-जुले रहते हैं । इन तीनोंमे रजका तो काम ही है क्रिया या कर्म । उसका तो स्वरूप ही है कर्म या हलचल (action and motion) । फिर यह कैसे सभव है कि कोई भी पदार्थ एक क्षण भी निष्क्रिय रहे । तीनों गुणोंके अलावे तो कोई भी भौतिक पदार्थ है नहीं । ऐसी दशामें शरीर या इन्द्रियादि यदि क्षणभर भी निष्क्रिय रहे तो इसके साफ मानी है कि उनमे गुण हई नहीं । मगर यह तो बात है नहीं । ससार ही त्रैगुण्य माना गया है । तब अपना स्वभाव कोई कैसे छोड़ेगा ? शरीरादि का तो स्वभाव ही है हिलना-डोलना या हलचल । जब हमारी आँखे इसका पता नहीं भी पाती है तब भी प्रयोगशालामें जाने या यंत्रोंके प्रयोगसे पता लगता है कि क्रिया बराबर चालू है । उसे विराम नहीं । इसीलिये कह दिया है कि कर्म या क्रियाकी तो मजबूरी है । इससे पिंड छूट सकता ही नहीं । ससारका अर्थ ही है क्रियाशील या चलनेवाला ।

इसीलिये जो लोग जबर्दस्ती कर्म करनेवाली इन्द्रियोको रोकते हैं, रोकना चाहते हैं, उनका काम अप्राकृतिक है, प्रकृतिके नियमोंके विरुद्ध

है । क्योंकि जवर्दस्ती तो कर्म करनेके लिये खुद प्रकृति कर रही है, पदार्थोंका स्वभाव ही कर रहा है, और हम चले हैं उसे ही रोकने । फलत हमारा यह हठ, हमारी यह जवर्दस्ती अप्राकृतिक—अस्वाभाविक—नहीं है, तो और है क्या ? और अस्वाभाविक चीज तो चलनेवाली नहीं, वह तो कभी होनेकी नहीं । इसीलिये दभ और पाखंड चलता है, ठगी होती है । ऊपरसे तो देखनेके लिये कर्मेन्द्रियाँ रुकी हैं । मगर भीतर ही भीतर उनका काम जारी है । क्योंकि ऐसे लोग मनको तो रोक सकते हैं नहीं । वह तो ऐसे पामरोके कब्जेके बाहर रहता ही है । उलटे यही लोग मनके कब्जेमे रहते हैं । उधर मनीरामने सभी इन्द्रियोकी पीठ ठोक दी है । इसलिये भीतर ही भीतर—छिपे रस्तम—उनका काम जारी है । इसे ही कहते हैं “डूबके पानी पीना”, या “खुदामियाँसे चोरी” । ज्ञानेन्द्रियोको तो यो भी ऐसे लोग नहीं रोकते । वे रोक सकते भी नहीं । उन्हीके साथ आँख दवाके कर्मेन्द्रियाँ भी मौज करती हैं । हमने काशीमे ग्रहणके समय एक बार घाटके ऊपर छोटसे मन्दिरके पास एक सन्यासी बाबाको देखा कि आसन मारे मूँडी नीचे किये आँखे मूँदे बैठे हैं । बगलमे एक कपडा फैला पड़ा है कि लोग उसपर पैसे चढायेगे । हमने गौर किया तो पता लगा कि वह नीचे-नीचे रह रहके कपडे और पैसोको देखा करते हैं । इसे ही कहते हैं, “ऊपर ऊपर राम राम, नीचे नीचे सिद्ध काम ।” इसका पता तो सपनेमे लगता है जब यह चोरी खुल जाती और जाने क्या क्या अनर्थ होते हैं, कौन कौनसा प्रपच फैलता है । सपनेमे तो यह चोरी छिप सकती है नहीं । इसीलिये ऐसोको पाखंडी और मिथ्या-चार कहके छठे श्लोकमे दुतकारा है ।

यही कारण है कि सातवे श्लोकमे सबका निचोड निकालके कह दिया है कि जो लोग मिथ्याचारी और पाखंडी नहीं बनना चाहते वह उनके विपरीत काम करे । वह यह कि सबसे पहले सभी इन्द्रियोपर

और खासकर ज्ञानेन्द्रियोपर तो जरूर ही, मनका नियंत्रण एव अकुश रखे। असलमे मनका इन्द्रियोपर नियंत्रण न रहनेसे जहाँ ज्ञानेन्द्रियाँ विषयोमे फँसानेके साथ ही कर्तव्य कर्मोंसे विमुख करके वाहियात कामोंमें लगा देती है, तहाँ कर्मेन्द्रियाँ भी ज्यादाती कर बैठती हैं। फलत किसी भी कामकी सीमा लाँघके उसे भी खराब कर देती है। इस तरह सब किये-करायेपर पानी फिर जाता है। इसीलिये सभीपर मनका नियंत्रण जरूरी कहा गया है।

उसके बाद कर्मेन्द्रियोसे सभी कर्मोंको शुरू कर दें। जरा भी आगा पीछा न करें। यहाँ जो 'कर्मयोगमारमते' कहा है उसका सीधा अर्थ यही है कि काम करना शुरू कर दे। यहाँ दूसरे अध्यायवाले कर्मयोगसे मतलब नहीं है। उसका तो प्रसंग हुई नहीं। यहाँ तो ऐसे लोगोकी बात है जो सबसे नीचे पड़े हुए हैं। इस श्लोकमे 'यस्तु'में जो 'तु' है वह भी यही सूचित करता है कि इससे पहले जो कुछ कहा है उसके ही मुकाबिले-में दूसरी बात यहाँ कही जा रही है। और पहले तो पतित या मिथ्या-चारीकी ही बात आई है जो दरअसल कर्म नहीं करता है। हठी नालायक जो ठहरा और विषय लम्पट भी। उसीके मुकाबिलेमें इस श्लोकमें यह कहना जरूरी हो गया कि उन नहीं करनेवाले पाखंडियोकी अपेक्षा वे कही अच्छे हैं जो कुछ कर्म करते हैं और इन्द्रियोपर मनका अकुश भी रखते हैं। इसीलिये ऐसे आदमीको "स विशिष्यते"—"वह कही अच्छा है" कहा है। इस "विशिष्यते" क्रियाका दूसरा अर्थ हो भी नहीं सकता है। नहीं करनेसे करना अच्छा है—"अकरणात्करण श्रेय" (something is better than nothing) यही बात यहाँ कही गई है। न कि पहले कहे गये पतित-पाखंडीके साथ इस कर्मोंकी तुलना है। ऐसा करना तो इसका भी अपमान करना हो जायगा। इसीलिये उस तुलनाका सूचक कोई 'तत' या 'तस्मात्' आदि पंचमी विभक्तिवाला

पद यहाँ है भी नहीं । आगे यह बात और भी साफ हो जाती है जब खुलके कह देते हैं कि नहीं करनेसे करना अच्छा है, “कर्म ज्यायो ह्यकर्मण” (३।८) ।

ऐसी दशामे ऐसा आदमी गीताका वह महान् कर्मयोग कैसे जानने गया कि उसे करेगा ? यह तो गधेको शासनकी गद्दीपर विठाने जैसी ही बात हो जायगी । यह भी तो जानना चाहिये कि यहाँ जो ‘आरभते’ क्रिया है और जिसका अर्थ है ‘शुरू करता है’, वह कर्मयोगमे लागू होती भी नहीं । वह तो केवल कर्ममे लागू होती है । कर्म ही या कर्मका करना ही शुरू होता है, न कि कर्मयोग । योग तो बुद्धि है यह सभी मानते हैं । तब उसको शुरू कैसे किया जायगा ? सो भी कर्मेन्द्रियोसे ? वह तो मार्ग है, निष्ठा है, विचारधारा है । उसका आरभ हर आदमी कर सकता नहीं । उसका आरभ बहुत पहले उसके प्रवर्तक आचार्यने किया था । अब आरभ कैसा ? यदि मान भी ले, तो हाथ-पाँव आदि कर्मेन्द्रियोसे उसका आरम्भ कैसे होगा ? यदि आरभका अर्थ है उस मार्गमे प्रवेश, तो भी वह कर्मेन्द्रियोसे होता नहीं । वह तो मन और बुद्धिसे या अधिकसे अधिक ज्ञानेन्द्रियोसे ही हो सकता है । इसीलिये कर्मयोगका यहाँ अर्थ है कर्मोंका योग, जोड़ना, या करना, और इसका श्रीगणेश कर्मेन्द्रियाँ ही करती है । इसीलिये आत्मा या मनकी शुद्धिके लिये जो कर्म किया जाता है वह भी गीताके कर्मयोगमे आता नहीं । क्योंकि उसमे तो शुद्धि रूप फलकी इच्छा हुई । फिर भी उसे कर्म कहके उसके करनेवालेको भी योगी कह दिया है—“योगिन कर्म कुर्वन्ति सग त्यक्त्वाऽऽत्मशुद्धये” (५।११) । “दैवमेवापरे यज्ञ योगिन” (४।२५)मे भी योगीका अर्थ आत्मज्ञानीसे भिन्न ही है । इसका विचार वही किया है ।

इसीलिये यहाँ जो ‘असक्त’ शब्द आया है उसका अर्थ उस कर्मयोगीकी ही तरह कर्मासक्ति एवं फलासक्तिका त्याग, ऐसा जो लोग करते

है वह भूलते हैं। “भूखे बगालीके भात भात”की तरह सर्वत्र एक ही बात देखना उचित नहीं। पूर्वापर और प्रसंग भी देखना होगा, और है वह मामूली कर्म करनेवाला ही। फिर एकाएक वह परले दर्जेकी अनासक्ति यहाँ आ धमकी कैसे? उसकी तो यहाँ गुजाइश हुई नहीं। यहाँ तो असक्त कहनेका केवल इतना ही प्रयोजन है कि, जैसे इससे पूर्ववाला आदमी कर्मका सोलह आना विरोधी होता है और उसे देखना नहीं चाहता ठीक उसके विपरीत होनेसे कही यह ऐसा न हो जाय कि दिनरात कर्मों या फलोके लिये हाय-हाय ही करता रहे। क्योंकि तब तो यह कुछ करी न सकेगा। यह तो उसी हाय-हायमे इतना व्यस्त रहेगा कि इसके हाय-पाँव ठीक-ठीक काम करी न सकेगे। इसीलिये कह दिया कि ऐसा न हो—ऐसी हाय तोबा न रहे। साधारणतः फल वगैरहकी इच्छा तो रहेगी ही। क्योंकि यह तो साधारण कर्मी ही ठहरा। मगर गीताके कर्मोंकी गिनतीमें उसे आनेके लिये इस इच्छा-आकांक्षाको बेलगाम नहीं छोड़ देना होगा, बेहद् परीशान होना न होगा। यही अभिप्राय है और यही युक्तिसंगत भी है। गीताकी गिनती में आनेका प्रयोजन भी है। क्योंकि आगे ऐसे ही आदमीके लिये १६वें श्लोकमें परमात्माकी प्राप्ति लिखी है। वहाँ भी यही ‘असक्त’ शब्द कर्मके साथ ही आया है। तात्पर्य यह है कि हाय-हाय छोड़ देनेसे अन्तःकरणकी स्थिरता और शान्तिके रूपमें शुद्धि होके परमात्माकी प्राप्ति का रास्तामात्र खुल जाता है। कुछ यह नहीं होता कि कर्मोंसे ही ठेठ परमात्माको प्राप्त कर लेता है।

आगे बढनेके पहले यहीपर उनने आठवें श्लोकमें स्पष्ट ही कह दिया है कि कुछ न करने और निठल्ले बैठ रहनेसे तो कुछ करना कही अच्छा है। इसीलिये तुम अपने लिये पक्का-पक्की ठहराये गये कर्मोंको जरूर ही करो। ऐसे ही कर्मोंको नियत (assigned) नाम गीतामें बार-बार दिया गया है। “नियतस्य तु सन्यास” (१८।७), “नियतं क्रियते-

‘‘जुन’’ (१८।६), ‘‘नियत सगरहित’’ (१८।२३) आदिमे यह बात पाई जाती है । नियत या निश्चित कहनेका यह मतलब है कि यो तो खानपान आदि कर्म सभी लोग करते ही हैं । इनमे तो सबोकी मजबूरी है । मगर इनके सिवाय कुछ ऐसे कर्ग हैं जिनमे ऐसी मजबूरी न होनेपर भी उनका करना समाजहितकी दृष्टिसे और अपने अन्तिम कल्याण या उदात्त स्वार्थ (enlightened self-interest) के खयालसे भी जरूरी हो जाता है । ऐसे कर्म या तो समाजके द्वारा ही हरेकके लिये तय कर दिये गये हैं, या ऋषि-मुनियो, औलिया-पैगम्बरो तथा बड़े-बूढोने उन्हे बताया है और समाजने या खुद व्यक्तियोने भी उन्हे अपनाया है । इसीलिये वे नियत और नित्य (assigned and fixed) माने जाते हैं । आश्रितोकी रक्षा, देश या घरबारके लिये लडना, पीडितोकी सेवा, सन्ध्या, पूजा, नमाज, प्रार्थना (prayer) आदि ऐसे कर्मोमे आते हैं । जब कर्मोके करने-न करनेकी बात कही भी आती है तो इन्ही से मतलब होता है । न कि सामान्य कर्मोसे । मलमूत्र त्याग, खानपान आदि तो बिना कहे ही मजबूरन करने ही होते हैं । उनके बारे में करनेका विधान या उसकी ताकीद वेकार है । मगर नियत कर्मोमे आलस्य आदिके चलते लापवाही हो सकती है, हो जाती है । इसीलिये इनपर जोर देना और इनके लिये ही नियम-कायदे बनाना जरूरी हो जाता है । जब सन्यास और कर्मत्यागका सवाल आता है तो इन्ही कर्मोके त्यागसे मतलब होता है ।

एक बात और भी जान ले तो अच्छा हो । जहाँतक कर्मोके त्याग या सन्याससे ताल्लुक है, गीताने चार सूरते मानी है । (१) मनकी शुद्धि हो जानेपर तत्त्वज्ञानके साधन-स्वरूप निदिध्यासन और समाधिकी सिद्धिके लिये कर्मोका स्वरूपत त्याग । (२) तत्त्वज्ञानके वाद मस्ती आ जानेपर खुदबखुद कर्मोकी ओर मानसिक प्रवृत्ति न होनेसे अल-बुद्धया स्वरूपत कर्मोका वैसे ही छूट जाना जैसे पके फलका डालसे । (३)

मोह और भ्रममे पडके प्रवचना बुद्धिसे या शरीर, इन्द्रियादिके कष्टके खयालसे ही कर्मोंको स्वरूपत छोड़ देना । (४) फलेच्छा, अभिनिवेश, कर्म करनेकी आसक्ति और हठ आदिका ही त्याग न कि स्वरूपत कर्मोंका त्याग । इनमे चौथेको तो कर्मका त्याग वस्तुतः कही नहीं सकते । इस दशामें तो कर्म बने ही रहते हैं । गीताने भी “नियत सगरहित” (१८।२३)में इसे सात्त्विक कर्म ही गिनाया है । इसलिये इसे तो छोड़ ही देना चाहिये । इसपर विचार करनेका प्रश्न आता ही नहीं ।

रह गये तीन । वेगक इन तीनोंमे कर्मका स्वरूपत त्याग है । इसी-लिये इन तीनोंको कर्मत्याग या सन्यास शब्दसे समझ सकते हैं जरूर । इनमे जो तीसरा है उसकी बात इसी अध्यायके शुरूमें ही और आगे भी आई है । इसलिये शेष दो या पहले तथा दूसरेको ही पहले देखना चाहिये । “योगसंन्यस्तकर्माणि” (४।४१), “सन्यासस्तु महाबाहो” (५।६) और “योगारूढस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते” (६।३) श्लोकोमे पहलेको यानी समाधि आदिके लिये कर्मोंके त्यागको आवश्यक और उचित बताया है । “सर्वधर्मान्परित्यज्य” (१८।६६)मे इसीका उपसंहार भी किया है । इसी तरह “यस्त्वात्मरतिरेव स्यात्” (३।१७)से स्पष्ट है कि दूसरा सन्यास या स्वयमेव कर्मोंका छूट जाना भी गीताको मान्य है । इसकी आवश्यकता एव महत्ता भी वह समझती है । द्विविध निष्ठाओंका जो वर्णन दूसरे, पाँचवें और छठे अध्यायोमें खासतौरसे आया है और दोनोंको जो वहाँ परम कल्याण या मोक्षके देनेवाले माना है, उससे भी इसकी कर्तव्यता निर्विवाद सिद्ध हो जाती है । इस बातका अधिक विवेचन पहले ही किया गया है ।

अब रहा तीसरा या मोह और कष्टके डरसे कर्मोंका त्याग । इसीकी बहुत ज्यादा निन्दा तीसरे अध्यायके इन्ही श्लोकोमे बार-बार की गई है । इसका विवेचन हमने अभी किया है । “नियतस्य तु” (१८।७)

और “दुःखमित्येव” (१८।८) में भी तामस और राजस कहके इस सन्यास-को निन्दित बताया है। “न बुद्धिभेद जनयेत्” (३।२६) में भी इसी बात पर पूरा जोर दिया गया है कि सर्वसाधारण लोग हर्गिज कर्म न छोड़े। इस प्रकार इस विवेचन ने सन्यासका मार्ग अर्जुन के दिमाग में साफ कर दिया है और कर्म करने का भी।

अब आगे जो कुछ विवेचन इस कर्म का किया जा रहा है वह इसी दृष्टि से कि समाज का काम चलाने, उसे कायम रखने और उसकी प्रगतिके लिये कर्म अनिवार्य रूपेण आवश्यक है। इनके बिना एक क्षण भी समाज का काम चल नहीं सकता है। यज्ञचक्र के रूप में इन कर्मों का जो वर्णन किया गया है उसका रहस्य तो पहले ही बताया जा चुका है। यज्ञोका सकुचित अर्थ यहाँ अभिप्रेत नहीं है, यह बात १० से १३ तक के श्लोकों से ही, जो यज्ञचक्र के निरूपण के ठीक पहले आये हैं, सिद्ध हो जाती है। दसवें श्लोक में जो ‘प्रसविष्यध्वम्’ तथा “कामधुक्” शब्द आये हैं उनका अर्थ है फलना, फूलना और विस्तार प्राप्त करना। इनके भीतर तो ससार के सारे काम आ जाते हैं। कोई भी बचने नहीं पाता। यह बात सर्वसाधारण के द्वारा आम तौर से माने गये घृत आदिकी आहुति रूपी यज्ञों से तो होने की नहीं। यह दावा तो इन यज्ञों के समर्थक भी नहीं करते कि इन्हीं से सब काम हो जायगा। फलतः खेती, गिरस्ती आदिकी जरूरत हुई नहीं। कामधेनु कहने से भी यही बात सिद्ध होती है कि यह सब कुछ देने वाली चीज है। “इष्टान् भोगान्” (३।१२) में यही कह भी दिया है। इसी लिये देव शब्द का अर्थ भी रूढ़ नहीं है। यहाँ खास ढंग के देवताओं से मतलब न होके दिव्य या अलौकिक शक्ति, प्रतिभा आदि सम्पन्न सभी पदार्थों को देव कहते हैं। इसी लिये गीताने यज्ञोका अनेक विस्तृत रूप स्वयं बताया है। हमने भी इस पर पूरा प्रकाश डाला है। यज्ञ के रूप में ही कर्मों पर जोर देने के लिये ही आगे के श्लोक लिखे गये हैं।

कुछ अर्द्धदग्ध एव अक्षरकट्ट लोग अपनी असली मनोवृत्तिको छिपाके केवल इस दलीलके आधारपर ही कर्मोंसे पिंड छुड़ाना चाहते हैं कि ये तो जन्म, मरणादि बन्धनके कारण हैं । फिर इन्हें क्यों करें ? उनका उत्तर यह है कि—

“यज्ञार्थात्किर्मणोऽन्यत्र लोकोऽय कर्मबन्धन ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंग. समाचर ॥६॥

हे कौन्तेय, (जब कि) यज्ञके लिये किये गये कर्मोंके अलावे बाकी कर्मोंसे ही लोग बन्धनमें फँसते हैं, तो तुम आसवित या हाय-हाय छोड़के यज्ञार्थ कर्मोंको ही ठीक-ठीक करो ।६।

सहयज्ञा प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।

अग्नेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥१०॥

पूर्व समय—सृष्टिके आरम्भ काल—में ब्रह्माने लोगो—प्रजा—को यज्ञके साथ ही पैदा करके कह दिया कि इस (यज्ञ)के जरिये खूब फलो फूलो और तरक्की करो (और) यह तुम्हारे लिये कामधेनुका काम दे ।१०।

देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।

परस्परं भावयन्तः श्रेय. परमवाप्स्यथ ॥११॥

इस यज्ञके द्वारा तुम देवताओंको सन्तुष्ट करो, पुष्ट और समुन्नत करो और वे देवता तुम्हें भी वैसा ही करें । (इस तरह) परस्पर एक दूसरेको सुखी-सम्पन्न बनाते हुए परम कल्याण—मोक्ष—प्राप्त करो ।११।

इष्टान् भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।

तैर्दत्तान् प्रदायैभ्यो यै भुक्ते स्तेन एव सः ॥१२॥

क्योंकि यज्ञोंके द्वारा तृप्त और प्रसन्न किये गये देवता तुम्हें सभी अभिलषित पदार्थ देंगे । इसीलिये उन्हींके दिये इन पदार्थोंको उन्हें भेंट न करके जो (स्वयमेव) हड़प लेता है वह अवश्यमेव चोर है ।१२।

यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।

भुञ्जते ते त्वघ पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥१३॥

यज्ञके बाद बचे-बचाये पदार्थोंको भोगनेवाले सत्पुरुष सभी पापी और बुराइयोंसे छुटकारा पा जाते हैं । (लेकिन) वे पापी लोग तो पापको ही भोगते हैं जो केवल अपने ही लिये (पदार्थ) पकाते हैं—तैयार करते हैं । १३।

इस श्लोकके “यज्ञशिष्टाशिनः”में अश् धातु भोजनार्थक है । मगर जिस भुज् धातुसे भोजन शब्द बनता है उसीसे भोग भी बनता है । इसीलिये भोजन या अशनका अर्थ केवल पेटमें डालना ही नहीं है । मार खाने, धोका खानेमें भी तो खाना आता है । मगर ये तो पेटमें रखनेकी चीजे हैं नहीं । उसी प्रकार यहाँ भी समझना होगा । यज्ञके बाद जो शेष रहे उसी पदार्थको खाना पहनना या अपने निजी काममें लाना यही ‘यज्ञशिष्टाशन’का अर्थ है । उसी तरह ‘पचन्ति’में पच् धातुका अर्थ पकाना है और भात रोटी आदिके पकानेको ही आमतौरसे पकाना कहते हैं । मगर फसल पक गई, घड़ा पक गया, आम पक गया, फोड़ा पक गया तो तैयार होना ही अर्थ है । महाराष्ट्रमें फसलको ही पाक कहते हैं । यहाँ भी तैयार करना ही अर्थ उचित है । सभी प्रकारके पदार्थोंको तैयार करके पहले उन्हें यज्ञार्थ अर्पण करना चाहिये । इसका अभिप्राय यही है कि उनके कुछ अश यथाशक्ति समाजहित या परोपकारके कामोंमें लगाके शेषको ही निजी काममें लाना उचित है । अन्न पकाके भगवान या देव-पितरोंको अर्पण करना भी इसीमें आ जाता है ।

ऐसा करनेके बाद जो पदार्थोंको भोगता है वही महापुरुष यज्ञशिष्टाशी है । विपरीत इसके जो सब कुछ निजी कामोंमें ही खर्च करता है वही पापी है । उसके पदार्थको दरअसल पाप ही कहा है, यद्यपि देखनेमें वह स्थूल पदार्थ प्रतीत होता है । असलमें ऐसे स्वार्थी बननेपर समाज एक

मिनट भी टिक सकता नहीं। जब हरेकको अपनी अपनी ही सूझी तो समाज रहेगा कैसे ? वह तो उसी क्षण खत्म हो गया। ऐसे स्वार्थी होनेपर कोई भी कायम नहीं रह सकता। जबतक एक दूसरेकी फिक्र और पर्वा कम-वेश न करे सभी मर मिटेंगे। किसीका भी काम चल सकेगा ही नहीं। इसीलिये ऐसे कामको पाप और बुराई कहा है। मनुने यज्ञशिष्ट पदार्थको अमृत कहा है। उनका यज्ञ उतना व्यापक नहीं था। केवल देवपितरोंके लिये जो कर्म होते थे उन्हींको उनने यज्ञ माना था। इसीलिये यज्ञके सिवाय दूसरे परोपकारी कामोंमें जो चीज लगे उसके शेषको उनने विघस नाम दिया था। “यज्ञशिष्टामृतभुज” (४।३१)में गीताने भी यज्ञशिष्टको अमृत ही कहा है। जो बात गीताके १३वें श्लोकमें लिखी है वही मनुस्मृतिमें भी यो लिखी है कि “अथ स केवल भुक्ते य पचत्यात्मकारणात्। यज्ञशिष्टाशन ह्येतत्सतामन्न विधीयते” (३। ११८)। इस श्लोकमें गीताके ही अधिकांशको अक्षरशः दे दिया है। पूर्वार्द्ध तो प्रायः जैसेका तैसा ही गीताके श्लोकका उत्तरार्द्ध है। पूर्वार्द्धमें भी गीताके उत्तरार्द्धका आधा प्रायः ज्योंका त्यों और उसके ‘सन्त’ की जगहपर ही ‘सता’ दे दिया है। पुराने समयमें इस यज्ञका इतना ज्यादा महत्त्व था कि ऋग्वेदमें भी गीताके “भुजतेतेत्वघ पापा” की तरह लिख दिया है कि “नार्यमण पुष्यति नो सखाय केवलाघो भवति केवलादी” (१०।११७।६)। मन्त्रके देखनेसे यह भी पता चलता है कि ऋग्वेदके समय यज्ञका व्यापक अर्थ गीताकी ही तरह माना जाता था। इसीलिये अर्यमा और सखाकी पुष्टिकी बात इसमें आई है। अर्यमा मेघ सरीखे देवताको और सखा बन्धुबान्धवको कहते हैं।

आगे जिस यज्ञचक्रका वर्णन है उसका संक्षिप्त रूप प्रायः इसी तरहका मनुस्मृतिमें यो पाया जाता है, “अग्नौ प्रास्ताहुति सम्यगादित्यमुपतिष्ठते। आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरश ततः प्रजा” (३।७६)। महाभारतके

शान्तिपर्व (३४०।३८-६२) में भी इस यज्ञकी बात विस्तृत रूपसे आई है। मगर गीताके यज्ञचक्रकी खूबी कही है नहीं। हमने इसका पूर्ण विवरण पहले ही लिखा है।

अग्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसम्भवः।

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥१४॥

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम्।

तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥१५॥

अन्नसे प्राणी और सत्ताधारी पदार्थ बनते हैं—उत्पन्न होते हैं। वृष्टिसे अन्न पैदा होता है। यज्ञसे वृष्टि होती है। कर्मोंसे यज्ञ बनता है—यज्ञका स्वरूप तैयार होता है। कर्म वेद (जैसे ज्ञानभंडार) से ही मालूम होते हैं—जाने जाते हैं और वेद जैसा ज्ञानभंडार अविनाशी (समष्टि महाभूत परमात्मा) से पैदा होता है। इसीलिये सभी बातोंको अवगत कराने—जनाने—वाले वेदरूपी ज्ञानभंडारका तात्पर्य यज्ञ करनेमें ही है। यज्ञ ही उसका आधार भी है ॥१४॥१५॥

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्त्तयतीह यः।

अघायुरिन्द्रियारामो भोघं पार्थ स जीवति ॥१६॥

(इसलिये) हे पार्थ, इस प्रकार जारी किये गये (यज्ञ)चक्रको इस दुनियामें जो (आदमी) कायम नहीं रखता (उसका) जीवन पापमय है, वह केवल इन्द्रियोको ही तृप्त करनेवाला है। (इसीलिये) उसका जीना बेकार है ॥१६॥

यहाँ यज्ञचक्रके सिलसिलेमें इतनी सख्तीके साथ इसके चालू रखनेकी बात कही गई है कि सन्देह होने लगता है कि कहीं ऐसा तो नहीं है कि गीताके मतसे कर्मोंका त्याग कभी होई नहीं सकता। जब कर्म ही ससारकी स्थिति, वृद्धि और प्रगतिके लिये कामधेनु है, जब इन्हींके द्वारा सब कुछ हो सकता है, जब यज्ञचक्रके रूपमें कर्मोंका सिलसिला जारी नहीं रखने-

वालेकी जिन्दगी व्यर्थ है, वह पापमय जीवन ही गुजारता है एव पामर विषयलोलुपोकी तरह एकमात्र इन्द्रियोका ही पोषक है, ऐसा स्वयं गीताका आदेश है, तब तो यह खयाल होना स्वाभाविक ही है कि किसी भी दशामें कर्मोंसे जिसका ताल्लुक टूटा वह पापी और बदमाश ही माना जायगा। कमसे कम गीताका तो यही सिद्धान्त होगा—वह तो इसीपर मुहर लगायेगी। ऐसी दशामें शुकदेव, वामदेव, जडभरत आदिकी तरह जिनके कर्म खुदबखुद पके फलकी तरह छूट गये हैं, गिर गये हैं और जो मस्तीकी लापर्वा—वेफिक्र—जिन्दगी गुजारते हैं, उनका क्या होगा ? वे भी वही “अघायुरिन्द्रियारामो मोघ पार्थ स जीवति”वाले घोर अभिशापके शिकार होंगे ? होना तो चाहिये। मगर यह तो असंभव, अप्राकृतिक, अस्वाभाविक तथा केवल हास्यजनक बात मालूम पड़ती है। वह तो इतने ऊँचे हैं कि उनतक यह अभिशाप कभी पहुँची नहीं सकता। यह अजीब पहेली है। यह निराली समस्या है। जो अपनी आत्मामें ही—आत्मानन्दमें ही—रम गये हैं, उसीमें तृप्त हैं और उसीमें सन्तुष्ट हैं, जिनकी अपनी तृप्तिसे ऐसा हो गया है कि फिर कभी दूसरी ओर जाई नहीं सकते—जो सदाके लिये सन्तुष्ट हो चुके हैं, उनके सम्बन्धमें सचमुच यह पेचीदा पहेली ही है जिसका सुलझाना असंभव लगता है। मगर गीता इसको—बीचमें ही एकाएक पेश इस समस्याको—आगेके दो श्लोकोमें आसानीसे सुलझाके पुनरपि इस कर्मके यज्ञचक्रकी बातको ही पकड़ती और आगे बढ़ती है।

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च सन्तुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥१७॥

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥१८॥

(लेकिन) जो मनुष्य तो आत्मामें ही रम गया है, आत्मा हीमें तृप्त

है और आत्मामें ही सन्तुष्ट है उसका कुछ भी कर्त्तव्य रही नहीं जाता है । न तो उसके करनेसे कुछ बनता ही है और न नहीं करनेसे बिगड़ता ही । सभी भौतिक पदार्थोंमें कोई भी ऐसा हई नहीं जिसका आश्रय वह किसी भी कामके लिये ले । १७।१८।

यहाँ अर्थ शब्द बहुत ही व्यापक अर्थमें आया है जैसा कि बातचीतमें ऐसे मौकेपर आया करता है । आमतौरसे काम, चीज या बात शब्द जिस मानीमें बोले जाते हैं, ठीक उसी मानीमें यह अर्थ शब्द आया है । यहाँके सभी अर्थ शब्दोंका यही मतलब है । इसीलिये सीधा अर्थ यही हो जाता है कि उसके करने-न करनेसे न तो कुछ बनता-बिगड़ता है और न दुनियाकी कोई भी ऐसी चीज रही जाती है जिसकी प्राप्तिकी कोशिश करनेकी उसे जरूरत हो । फिर उसके लिये कर्म करना जरूरी होगा क्यों ? आखिर कर्मोंकी जरूरत होती है अपने या दूसरोंके किसी मतलबके ही लिये न ? मगर जिसके कर्मोंसे किसीका कोई भी मतलब सिद्ध होनेवाला होई न, वह क्योंकर, उन्हे करे ? हाँ, यदि न करनेसे कुछ भी बिगड़ने वाला हो, किसीका भी बिगड़नेवाला हो, तो भी एक बात है । मगर यहाँ तो वह बात भी नहीं है । सबसे बड़ी बात, सब बातोंकी एक बात यह है कि राईसे लेकर पर्वततक या चीटीसे लेकर भगवानतकसे कोई न कोई काम निकालनेके ही लिये क्रिया या कर्मकी जरूरत पड़ती है । मगर मस्तरामके लिये तो यह भी बात नहीं है । उनके कर्मों के फलस्वरूप किसीसे भी कोई काम सधने-बननेका हई नहीं ।

श्लोकमें “कश्चिदर्धव्यपाश्रय” आया है । उसका खास महत्त्व और मतलब है । किसी भी कामके लिये हमें तो किसी न किसी छोटे-बड़े पदार्थका आश्रय—सहारा—लेना ही होता है । मगर मस्तरामके लिये ऐसा कोई पदार्थ रही नहीं जाता । उसके लिये तो सभी अपनी आत्मा ही है—आत्मासे जुदा कोई हई नहीं । कही चुके हैं कि वह “सर्व-

भूतात्मभूतात्मा” हो जाता है। तब किसका सहारा ले ? किसकी ओर नजर दीड़ाये ? किधर बढ़े, चले ? कोई दूसरा हो तब न ? यहाँ तो सब कुछ वही है—“आत्मन्येवात्मानं पश्यति सर्वमात्मानं पश्यति” (बृहदा० ४।४।२३), “यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन क पश्येत्केन क जिघ्रेत् केन क विजानीयात्” (बृह० ४।५।१५)। वह तो अपने आपको ही सर्वत्र देखता है, सुनता है, पढ़ता है, समझता है। क्योंकि उसकी नजरोंमें दूसरा कोई हई नहीं, द्वैत मिट गया, ‘दुई’ जाती रही, “दुई रा चू बगर करदम यकी दीदम दो आलम रा। यकी जूयम यकी बीनम यकी खानम यकी दानम।” फिर तो बिना कुछ किये ही सब कुछ हाजिर है। शाहशाह जो ठहरा। प्रकृतिको हिम्मत कि उसकी दरबार-दारी न करे ? इसीलिये हर चीजें उसीका आश्रय लेती है, अनायास अधीन हो जाती है। महाभारतके “यदा च नाहमिच्छामि गन्वान्प्राण-गतानपि। तदा मे सर्वदा भूमिर्वशे तिष्ठति नित्यदा” आदि कई श्लोकोंमें यही दिखाया है कि सभी चीजें उसके चाहे बिना ही हाजिर रहती हैं। जो लोग उसे खिलाते-पिलाते या शरीर-सेवा करते हैं उनका मनोरथ और उनकी सभी जरूरतें अकस्मात् पूरी होती रहती है। तब और चाहिये ही क्या ?

कुछ लोगोंने यह कोशिश की है कि ‘तस्य कार्य’ आदिमें षष्ठी विभक्ति-का सम्बन्ध अर्थ लगाके यहाँ यह अभिप्राय बतायें कि उसे अपने लिये कोई कर्त्तव्य नहीं रह जाता है। इसीलिये जो कुछ करता है वह परोपकार और लोकसंग्रहके ही लिये। मगर वह भूल जाते हैं कि “कृत्याना कर्त्तरि वा” (२।३।७१) और “कर्त्तृकर्मणो कृति” (२।३।६५) इन पाणिनीय सूत्रोंके रहते उनका यह मतलब पूरा होनेका नहीं। यह तो कर्त्तृके ही अर्थमें षष्ठी बताते हैं, न कि सम्बन्धमें। एक बात और भी तो देखे कि पहले तो साधारण कर्मियोंकी ही बात कही गई है, जैसा कि बता चुके

है । इसके बाद भी वही बात है । तो फिर बीचमे यह कर्मयोगीकी बात कैसे आगई ? और उसका प्रसंग भी कौनसा आ गया ? लोकसंग्रहकी बात तो “कर्मणैव हि” (३।२०) श्लोकमे फौरन ही आगे कही गई है । फिर एक श्लोक पहले भी उसे कहनेका क्या मौका ? यही नहीं । २०से २६तकके श्लोकोमे इस लोकसंग्रह और परोपकारकी बात बहुत विस्तारसे लिखी गई है । फिर यहाँ कैसे बेमौके आ गई ? सो भी अधूरी ? किसी-किसीको बारह महीने हरियाली ही सूझनेकी बात ठीक नहीं । सर्वत्र एक ही चीज को देखने और बतानेकी कोशिश उचित नहीं है ।

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥१६॥

इसलिये आसक्ति छोडके—पूर्व बताये ढगकी हायहाय छोडके—अपना कर्त्तव्य कर्म ठीक-ठीक करते रहो । क्योंकि आसक्ति छोडके कर्मोंको करनेसे मनुष्य परमात्माको प्राप्त कर लेता है । १६।

लेकिन यदि परमात्माको प्राप्त करना न हो तो ? जो लोग आत्मज्ञानी और जीवन्मुक्त हैं उन्हें न तो कोई सासारिक-पदार्थ ही प्राप्त करने योग्य रहते हैं और न परमात्मा ही । वह तो खुद ही परमात्मा—निर्वाण-ब्रह्म—हो जाते हैं । फिर वह क्यों कर्म करेंगे ? वह तो नहीं ही करेंगे न ? नहीं नहीं, वह भी करेंगे, यदि पूरे मस्तराम परमहंस न हो गये हो । यदि पूछे कि क्यों ? तो सुनिये—).

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥२०॥

आखिर ससिद्धि—ब्रह्मनिर्वाण—को प्राप्त हुए जनक आदि भी (तो) कर्म करते ही रहे—उनने कर्मको ही अपना साथी बराबर बनाये रखा । इसलिये लोकसंग्रह—ससारका पथप्रदर्शन—करनेका ही ख्याल

करके भी (तो) तुम्हें कर्म करना ही होगा—करना ही चाहिये । २०।

यहाँ जो लोग यह मानते हैं कि जनकादिको कर्मसे ही मोक्ष मिला, वह एक तो यह भूल जाते हैं कि मोक्ष ज्ञानसे ही मिलता है । यह बात हम बहुत ही खूबीके साथ बता चुके हैं । उनमें भी दूसरी जगह यही माना है । यदि मान भी ले कि कर्मसे भी मुक्ति होती है, तो भी यह तो वे भी नहीं मानते कि निरं कर्मसे मुक्ति होती है । वे तो ज्यादासे ज्यादा यही मानते हैं कि ज्ञान और कर्म दोनोंके समुच्चयसे—दोनोंकी सम्मिलित शक्तिसे—ही मोक्ष मिलता है । मगर यहाँ तो 'कर्मणा एव' लिखा है, जिसका अर्थ है सिर्फ कर्मसे । यह कैसे होगा ? इसीलिये यहाँ कर्मणा इस तृतीयाको "कर्तृकरणयोस्तृतीया" (५०२।३।१८)के अनुसार साधन वाचक न मानके 'विनाऽपि तद्योग तृतीया'के अनुसार 'सह' शब्दके न रहने-पर भी उसका अर्थ प्रतीत होनेपर ही तृतीया हो जाती है, यही मानना उचित है । हम इसीलिये, कर्मके साथ ही रहे, बराबर कर्म करते ही रहे, उसे कभी न छोड़ा यही अर्थ किया भी है ।

सबसे मार्केकी बात यहाँ, यह है कि इससे पहले के श्लोकमें 'तस्मात्' कहके एक बातका उपसंहार कर लिया है, ऐसा स्पष्ट है । इसलिये इस श्लोकमें कोई दूसरी नई बात शुरू होके आगे चल रही है, ऐसा प्रतीत होता है । इसीलिये इस श्लोकके पूर्वार्द्धकी मिलान उत्तरार्द्धके साथ करनेसे और उसीके अनुसार आगे बढ़नेसे सब बात ठीक हो जायगी । नहीं तो यह पूर्वार्द्ध योही बीचमें ही लटका रह जायगा । क्योंकि उत्तरार्द्धका तो साफ ही आगेसे सम्बन्ध मानना होगा । जिस लोकसग्रहका इसमें उल्लेख सूत्र रूपसे है उसीका भाष्य आगेके पूरे छे श्लोक करते हैं । जनकको लोकसग्रह करनेवाला और पथदर्शक कर्मयोगी मानते भी हैं । इसलिये उत्तरार्द्धके साथ मिलाके हमने जो अर्थ किया है वही यहाँपर उचित और ठीक है ।

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्त्तते ॥२१॥

बड़े लोग जो जो करते हैं वही वही काम जनसाधारण भी करते हैं । बड़े जितना करते और जिसे सही मानते लोग भी उतना ही करते और उसीको सही मानते हैं । २१।

यहाँ 'प्रमाण' का अर्थ प्रमाण या सही भी है और नापजोख भी । 'यत्प्रमाण' शब्द जब समस्त माना जाय तब तो इसका अर्थ है 'जितना' । और अगर यत् तथा प्रमाण अलग-अलग दो शब्द स्वतंत्र माने जायें तब 'जिसे सही' यह मानी है ।

न मे पार्थास्ति कर्त्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त्त एव च कर्मणि ॥२२॥

हे पार्थ, तीनों लोक—सारे ससारमें—मेरा कुछ भी कर्त्तव्य रह नहीं गया है । ऐसा भी नहीं कि कोई वस्तु मुझे हासिल न हो (और) उसे प्राप्त करना हो । फिर भी (देखो न) कर्ममें लगा ही रहता हूँ । २२।

यदि ह्यहं न वर्त्तेयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्त्मानुवर्त्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥२३॥

क्योंकि हे पार्थ, अगर मैं (खुद) कभी भी आलस्यरहित होके कर्म करनेसे हिचकूँ तो सभी लोग मेरा ही रास्ता (चट) अखतियार कर लेंगे । २३।

इस सम्बन्धमें यह याद रखना होगा कि श्रीकृष्णकी रासलीला का इस कथन से स्पष्ट विरोध होने के कारण वह प्रक्षिप्त तथा पीछे जोड़ी गई चीज है । शिशुपालसे बढकर कृष्णका शत्रु कोई न था जो खुले आम गालीगलौज करता और उनके सच्चे-भूठे एवोंके बारेमें लेक्चर देता फिरता था । युधिष्ठिरके यज्ञमें जब कृष्णकी पूजाकी गई तो उसे बर्दाश्त न हो सकी । फलतः उसने बहुत कुछ

पटगट बाढ़ जाना । उन्हें नीचा दिवानेने निये यहां तक किया कि उनके मुगारि, गन्धुगदन आदि नामोंने अरुं नक उमने बदल दिये, उन्हें बान्दानी भगेडा बताया, बगैरह प्रगेरह । भगेर यह हिम्मत तो उमे भी न हुई कि कह जाने कि गण व्यभिचारी था, उमने गोपियोंके साथ शगरत की, बदमासीली । यदि उने जरा भी गन्ध इस बातकी मानूम होती तो ऐसा करनेन वह हगिज न चुकता । फिर तो तिलवा तान बना छोड़ता । उमने स्पष्ट है कि वृष्णता चरित इनना जेना था कि उनके बट्टने भी बट्टर दुग्गत नत्की यह हिम्मत न थी कि इस बारेमें जवान भी खोने । यदि गोपियोंने गन्धीलाती गन्ध भी उम समय होती तो शिगुपाल गया क्या न कर जानता, कह जानता ? इमनिये मानना होगा कि उस समय उनका नाम भी न था, चर्चा भी न थी । यह बान पीछे जुटी है, जोड़ी गई है ।

श्री कुमारिलकी जितनी तत्रवातिक नामकी मीमांसाकी पोथीकी एक महत्त्वपूर्ण चर्चा भी इस मामलेमें प्रकाश जालती है । मीमांसा-दर्शनके सूत्रों पर जो शबर भाष्य है उगीकी टीकाका नाम तत्रवातिक है । दरअसल भट्टपाद कुमारिलकी समूची टीका तीन भागोंमें बँटी है । पहले अध्यायके प्रथम पादकी टीकाका नाम है श्लोकवातिक । उस अध्यायके शेषको लेकर तीसरे अध्यायके अन्त तककी टीकाको ही तत्रवातिक कहते हैं । शेषांशकी टीका कही जाती है टुष्टीका । उसी तत्रवातिकमें प्रथमाध्यायके तीसरे पादके सातवें सूत्र "अपिवा कारणाग्रहणे प्रयुक्तानि प्रतीयेर-प्रति"के व्याख्यानमें एक स्थान पर नास्तिककी 'शकाके रूपमें लिखा है कि हिन्दू लोग जिस कृष्णको महान् पुरुष मानते हैं उनकी हालत यह थी कि शराब पीते थे । उनने मामाकी तउकीसे शादी भी की थी । दरअसल रयिमणी उनके मामूकी ही तो पुत्री थी । इस प्रकार धर्माचार्यों और श्रवतारों पर एके बाद दीगरे दोषारोपण करके सनातन धर्मकी निन्दा की

गई है । किन्तु जहाँ ब्रह्मा, व्यास आदिके बारेमें उसने व्यभिचार आदिकी बातें लिखी हैं तहाँ कृष्णके बारेमें उसे सिर्फ पूर्वोक्त दोष ही नजर आये हैं । लेकिन यदि भट्टपादके समयमें रासलीलाकी बात प्रसिद्ध होती तो वह नास्तिक के मुँहसे जरूर ही वही बात कहलवाते । वह साधारण लोगोके समझमें आनेकी बात भी थी । मगर शराब पीने या मामूकी कन्यासे शादी करनेकी बात तो कुछ ऐसी ही है । फलत मानना होगा कि नवी शताब्दी तक, जब कि भट्टपाद हुए, रासलीलाका पता कही न था । यह तो उसके बाद ही पोथियोमें घुसेडी गयी मालूम पडती है । खूबी तो यह है कि कुमारिलने समाधान करते हुए जहाँ लिखा है कि रुक्मिणी सचमुच मामूकी लडकी न थी, वही यह भी लिखा है कि जो कृष्ण ससारके लिये आदर्श-स्थापक थे वही खुद विरुद्ध काम भला कैसे कर सकते थे ? फिर उनने गीताके उन्ही श्लोकोको उद्धृत भी कर दिया है कि “मम वर्त्मानुवर्त्तेरन्मनुष्या पार्थ सर्वश । यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जन । स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्त्तते” (३।२३।२१) । उनका यह उद्धरण बड़े कामका है और वस्तुस्थितिको बताता है ।

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्या कर्म चेदहम् ।

संकरस्य च कर्त्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजाः ॥२४॥

(नतीजा यह होगा कि) यदि मैं कर्म न करूँ तो ये सभी लोग—सारी दुनिया—ही चौपट हो जायँ । (इस तरह) मैं ही वर्णसंकर करनेका जिम्मेदार बन जाऊँ (और) इस सारी प्रजाका नाशक हो जाऊँ । २४।

खयाल हो सकता है कि जब सबको एक ही लाठीसे हाँका जाता है, जब कर्मोका करना विद्वान-अविद्वान या ज्ञानी-अज्ञानीके लिये समान रूपसे ही जरूरी है, तो फिर दोनोमें फर्क रही क्या जाता है ? ज्ञानीकी विद्वत्ताने उसे क्या किया ? यह तो कुछ उलटीसी बात हो गई । अविद्वान-को आधिभौतिक, आधिदैविक, आध्यात्मिक ये तीन ही कष्ट होते हैं ।

मगर विद्वान होनेपर बड़े-बड़े पोथीके अभ्यास करनेका कष्ट, यदि कुछ भूले तो उमका, अगर कहीं विवादमें हारे तो उमका और न हारनेपर जबर्दस्त माँटकी तरह गर्वका, इस तरह कुल सात कष्ट हो जाते हैं। कहीं चले थे तीनोंमें पिछ छूटाने और कहीं चार और जुट गये। “चीबे गये दूबे बनने तो छुट्टे होके लीटें”वाली बात हो गई। इनीलिये नारदने मनत्कुमारसे कहा था कि महाराज, कोई रास्ता बताइये, नहीं तो यह तो बला हो गई और लेनेके देने पड़ गये। जितना ही पढा और पोथी-पुराण उलटा उतनी ही आफत बढ़ती गई, जैसा कि (छान्दोग्य ७।१।१-३) तथा “वेदाभ्यासात्पुरातापत्रयमात्रेण दुःखिता। पञ्चात्त्वभ्यासविस्मारभग-गर्वश्च शोकिता” (पंचदशी १।१।१६)में लिखा है। जब दोनों ही गवैकी तरह दिनरात कर्मोंमें गटते-मरते ही रहेंगे, तो सचमुच ही दोनोंमें फर्क होगा क्या? इसका उत्तर यह है—

सक्ता कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत।

कुर्याद्विद्वोस्तथाऽसक्ताश्चिकीर्षुर्लोकसग्रहम् ॥२५॥

हे भारत, कर्मोंमें लिपटे-चिपटे अनजान लोग जिस तरह उन्हें (पूरा दिल लगाके) करते हैं विद्वान भी वैसा ही दिल लगाके करे। (मगर फर्क यही रहे कि एक तो वह) उनकी तरह लिपटा-चिपटा न रहे या हाय-तोवा न करे। दूसरे उसका लक्ष्य लोकसग्रह ही रहे ॥२५॥

जो लोग खयाल करते हैं कि निजी स्वार्थ न रहने और प्रासक्ति खत्म हो जानेपर कर्म उतनी खूबी और लगनके साथ नहीं किये जा सकते, उनका उत्तर भी इसीमें आ गया है। विद्वानका अपना तो समस्त सत्कार ही हो जाता है—उसका परिवार तो बहुत विस्तृत एव व्यापक हो गया। इसीलिये उसकी लगन कर्मोंमें और भी तेज हो जाती है। यह हाय-तोवा न रहनेके कारण उसकी सारी दृष्टि इधर-उधर न बँटके कर्मपर ही रहनेसे कर्म और भी खूबी तथा सुन्दरताके साथ पूरा होता है। यही तो है कर्मके

ऊपर समस्त शक्तिका केन्द्रीभूत (Concentration) होना । हाय-तोवा खत्म हो जानेसे बेचैनी—परीशानी—भी नहीं रहती । वह बराबर मस्त भी रहता है ।

जिनका विचार हो कि विद्वान स्वयं तो कर्म लगनके साथ जरूर करे । मगर अज्ञानियोको कुछ समझाता-बुझाता भी रहे कि वे कर्ममें आसक्ति छोड़े और अपनी प्रगतिका रास्ता साफ करे, उन्हींके लिये आगेके चार (२६-२९) श्लोकोकी बातें हैं । दरअसल अविद्वान और अज्ञानी जनोको दो दलोमें बाँट सकते हैं । एक तो ऐसे लोगोका, जो कुछ न कुछ समझते हैं सही । फिर भी विद्वानोके समान या उनके समाजके लायक नहीं होते । उन्हें अक्षरकटू कहिये, टुटपुँजिये समझदार कहिये, या अर्द्ध-दग्ध कहिये । मगर उनमें इतनी ही विशेषता होती है कि वे बातें समझते हैं, समझानेसे कम-बेश समझ सकते हैं । इसीलिये वे गीताकी गिनतीमें और गीताधर्मकी ओर अग्रसर होनेवालोमें भी आ सकते हैं, यद्यपि उनका दर्जा सबसे नीचे या बहुत नीचे होता है । ऐसे ही लोगोके बारेमें “असक्त स विशिष्यते” (३।७) कहा गया है । उन्हें समझाना-बुझाना ठीक ही होता है—उसका कुछ न कुछ परिणाम होता ही है, फिर चाहे जल्द हो या देरसे हो ।

मगर दूसरा दल ऐसोका होता है जो चीटेकी तरह कर्मोंसे लिपटते हैं, ऊँटकी पकड़ पकड़ते हैं । वे जिस चीजको पकड़ते हैं उसे छोड़ना जानते ही नहीं । वे इतने सीधे और भोले होते हैं कि विवेक और अक्लसे उन्हें ताल्लुक होता ही नहीं । वे तो सिर्फ देखा-देखी करते हैं । उन्हें समझा-इयेगा तो शायद ही समझे । इसीलिये सीधे कह दीजिये कि यह काम करो और वे उसमें तन-मनसे लिपट पड़ेगे । सच पूछिये तो उन्हींके लिये कह सुनानेकी अपेक्षा कर दिखानेकी जरूरत कहीं ज्यादा होती है । पहले जो कृष्णने अपना दृष्टान्त देकर लोकसंग्रहका विवरण बताया है वह

ऐसो हीके लिये है । लोकसग्रहके लोक या लोग ऐसेही सीधे जन हैं । उन्हीका सग्रह या सन्मार्गपर जाना, यही लोकसग्रह है । उन्हें डधर-उधर भटकने न देके एक रास्तेमें बाँध रखा जाता है ।

ऐसे ही लोगोके बारेमें एक पण्डितजीके श्राद्ध करवानेकी बात कही जाती है । पण्डितजीका यजमान इतना सीधा था कि ठीक ही आँख मूँदके चलता था । पिंडदानके समय पहले ही पण्डितजीने उससे कह दिया कि मैं जो बोलूँ वही तुम भी बोलना । उनका आशय तो था मन्त्रोंसे, कि मैं जो मन्त्र जैसे पढ़ूँ तुम भी वैसे ही पढ़ते जाना । मगर वह था इतना सीधा कि उसने ऊँटकी पकड़ पकड़ ली । जब पण्डितने श्रीगणेश करते हुए उससे कहा कि तैयार हो जाओ, तो वह भी चट बोल बैठा कि तैयार हो जाओ । इसपर पण्डितजीने रज होके कहा कि मैं तुमको पिंडदानके लिये तैयार हो जानेको कहता हूँ । फिर तो वह भी बोल उठा कि मैं तुमको पिंडदानके लिये तैयार हो जानेको कहता हूँ । अजीब बात थी ! पण्डितजी जो बोलते थे वह भी वही दुहराता जाता था । उनने लाख कोशिश की कि उसे समझाके ठीक करें । मगर घटो इस हुज्जतमें लगनेपर भी कुछ नतीजा न हुआ । उसने तो उनकी शुरूवाली बात पकड़ ली थी । वस, ऐसे ही लोगोसे यहाँ मतलब है । उन्हें समझानेकी कोशिश करना बला मोल लेना है, जैसी कि पण्डितजीकी हालत हुई, परीशानी हुई, और अन्त में क्रोधमें पटका-पटकी तक हो गई, जिसमें उसने पण्डितजीको घर दबोचा । मजबूत तो था ही । खूबी तो यह कि इतनेपर भी वह समझता था कि मैं श्राद्ध ही कर रहा हूँ और यही श्राद्ध है । ऐसे लोगोको समझानेकी कोशिश करनेपर वह कहीके नहीं रह जाते । वह तो ऊँटकी पकड़वाली एक ही अक्ल जानते हैं, जैसा कि हितोपदेशका मेढक केवल भागनेकी एक अक्ल— एक बुद्धि जानता था । उपदेश देनेमें वह बुद्धि भिन्न हो जाती है, टुकड़े-टुकड़े हो जाती है, बँट जाती है और वह आदमी कहीका रह जाता नहीं ।

न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसंगिनाम् ।

जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥२६॥

कर्मोंमें लिपटे-चिपटे भोले अज्ञानी जनोकी (उस ऊँटकी पकडवाली एक) अक्लको छिन्न-भिन्न (हर्गिज) न करे । किन्तु योगी विद्वान् स्वयं सभी कर्मोंको करता हुआ (देखा-देखी) उनसे भी करवाये ॥२६॥

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहकारविमूढात्मा कर्त्ताऽहमिति मन्यते ॥२७॥

(क्योंकि यद्यपि) प्रकृतिके गुणोंके द्वारा ही सभी कर्म किये जाते हैं (न कि आत्मा करती है । तो भी) जिनकी आत्मा अहन्ता-ममता—मैं और मेरेके खयाल—के करते बिलकुल ही मोहमें—घोर अँधेरेमें—फँसी है, फलतः जिन्हें (कुछ भी नहीं सूझता,) वह अपने आपको ही करनेवाले माने बैठे होते हैं ॥२७॥

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।

गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥२८॥

हे महाबाहो, (इसके विपरीत) जो लोग गुणों और कर्मोंके हिसाब-किताब और व्योरेको पूर्ण रूपसे जानते हैं—उसकी असलियतको देखते हैं—(कि किस गुणके साथ किस कर्मका कैसा ताल्लुक है) वह तो, यही जानकर कि गुणोंसे बनी कर्मेंद्रियाँ ही उन्हींसे बने कर्मोंमें लगी हैं, उन कर्मोंमें लिपटते नहीं ॥२८॥

प्रकृतेर्गुणसमूहाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।

तानकृत्स्नविदो मन्दान् कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥२९॥

(लेकिन) जो प्रकृतिके गुणोंकी इन सभी बातोंको कतई जानते ही नहीं, वे गुणोंके कर्मोंमें खुद फँस जाते हैं । (इसीलिये) सारी बातोंको पूर्ण रूपसे न जान सकनेवाले उन नादानोंको सभी बातोंका जानकार आदमी (हर्गिज) घपलेमें न डाले ॥२९॥

हमने पहले गुणवादके प्रकरणमें इन तीनों गुणोंके सभी पहलुवोपर पूर्ण प्रकाश डाला है। वही बताया है कि किस तरह गुण आपसमें मिलके चलते और सभी कर्म करते-कराते हैं। इन्द्रियोका भी विवरण अच्छी तरह दिखाया गया है कि कौनसी इन्द्रियाँ किस गुणसे बनी हैं। इन्द्रियोको और समूचे ससारको भी—इसीलिये कर्मोंको भी—गुण क्यों कहते हैं यह भी बताया गया है। ऊपरके तीन (२७-२९) श्लोकोमें यही बातें कही गई हैं। इसीलिये कर्मों और इन्द्रियोको भी गुण कहा है और गुणों तथा कर्मोंके बँटवारे या विभागकी भी बात इसीलिये कही गई है।

मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥३०॥

(इसलिये तुम) आत्मज्ञानके बलसे सभी कर्मोंको मुझमें—भगवान-में—अर्पण करके (और) सभी तरहकी आसक्तियों एवं ममताओंसे रहित होके मस्तीके साथ लड़ो ।३०।

यहाँ जो 'अध्यात्मचेतसा' दिया है, ठीक इसी तरहकी बात "चेतसा सर्वकर्माणि" (१८।५७)में आई है। गौरसे देखनेसे मालूम होता है कि दोनों जगह एक ही बात कही गई है। मगर अठारहवें अध्यायवाले श्लोकके उत्तरार्द्धमें "बुद्धियोगमुपाश्रित्य" शब्द भी आया है। उससे पूर्वके (५०-५६) श्लोकोमें ज्ञाननिष्ठाकी ही बात आई है। सो भी सबसे ऊँचे दर्जेकी—परा—ज्ञाननिष्ठाकी बात। उसीके सिलसिलेमें छठें अध्यायके ध्यानयोगकी ही तरह वहाँ भी ध्यानयोगका और उसके साधन-स्वरूप नियमित भोजन आदिका वर्णन आया है। इससे स्पष्ट हो जाता है समाधि वगैरहके द्वारा पूर्ण आत्म-साक्षात्कार और आत्मानुभवकी बात वहाँ कही गई है। यही वजह है कि उसी समाधिकी सिद्धिके लिये कर्मोंका स्वरूपतः त्याग भी जरूरी हो जाता है। यह बात वहाँ भी आई है। मगर आत्म-ज्ञान होनेके बाद भी शायद कर्मोंके त्यागपर हठ होने लगे, इसीलिये यह

कहनेकी जरूरत हुई है कि पीछे तो कर्मोंके स्वरूपतः सन्यासकी जरूरत नहीं होती। यो स्वयमेव छूट जायँ यह बात दूसरी है। तो फिर होता है क्या? होता है यही कि तत्त्वज्ञानके फलस्वरूप कर्मोंको अपनेमें, आत्मामें तो सटने देते नहीं—कर्म आत्मामें तो रहने पाते नहीं। वहाँसे तो निकाल बाहर कर दिये गये। फिर वे रहे कहाँ यह सवाल होनेपर उत्तर मिलता है कि जहाँ सारी दुनिया रहती है। यह दुनिया तो भगवानमें ही रहती है यह बात “मयिसर्वमिदं प्रोत” (७।७), “यो मां पश्यति सर्वत्र” (६।३०), “वासुदेव सर्वमिति” (७।१६), “यस्यान्तःस्थानि भूतानि” (८।२२), “मत्स्थानि सर्वभूतानि” (९।४) आदिमें साफ ही कही गई है। इसीलिये “ब्रह्मण्याधाय कर्माणि” (५।१०) में भी कर्मोंको ब्रह्ममें ही स्थापित कर देनेकी बात कही गई है। वही बात यहाँ भी है। ज्ञानी यही समझता है कि मैं तो कुछ कर्त्ता-वर्त्ता नहीं। सृष्टिका काम चलता है तो चले। इसमें अड़गा डालनेवाला मैं कौन? मैं ऐसा करूँ भी क्यों? जिसकी यह सृष्टि है वह जाने और उसका काम जाने। मुझे इसकी फिक्र कि ये मेरे कर्म कहाँ रहेंगे और क्या करेंगे? इन सभी बाह्यात खुराफातोंका भार मेरे ऊपर तो है नहीं। यही है तत्त्वज्ञानपूर्वक कर्मोंका भगवानमें अर्पण, निक्षेप, स्थापना या सन्यास।

ये मे सतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।

श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यते तेऽपि कर्मभिः ॥३१॥

जो मनुष्य हमारे इस सिद्धान्तके अनुसार काम करनेकी बराबर कोशिश करेंगे और मेरी बातोंमें श्रद्धा रखनेके साथ ही निन्दाकी जरा भी भावना न रखेंगे उनका भी कर्मोंसे छुटकारा होगा ॥३१॥

इस श्लोकमें यद्यपि ‘अनुतिष्ठन्ति’ शब्द है, जिसका अर्थ होता है कि मेरे मतके अनुसार अनुष्ठान या काम करते हैं। फिर भी यह ठीक नहीं है। क्योंकि उत्तरार्द्धमें जो ‘वे भी—तेऽपि’ लिखा है उससे पता चलता

है कि तत्त्वज्ञानियोंके अलावे ये कोई दूसरे ही है। तत्त्वज्ञानियोंके कर्मोंसे छुटकारेकी बात तो पहले कही चुके। अब उसका कोई मौका हई नहीं। अब तो नई बात कहनी है। तत्त्वज्ञानियोंके लिये श्रद्धा और निन्दा न करनेकी बात भी नहीं आती। वे तो इन सभी बातोंसे बहुत दूर और ऊपर होते हैं। उनके नजदीक भी कर्म नहीं फटक पाता। फिर उससे छुटकारेका क्या सवाल ? इसीलिये अनुष्ठान या काम करनेकी कोशिश करते हैं, यही अर्थ हमने किया है। यही उचित भी है। इसलिये नित्य या बराबर कहना भी ठीक होता है। क्योंकि बराबर कोशिश किये बिना सफलता नहीं मिलती है। ज्ञानीके लिये तो बराबरकी बात हई नहीं। उसके लिये यह कहना बेकार है। उस कोशिशमें ही श्रद्धाका होना और निन्दा-बुद्धिका न होना भी सहायक होता है। इसीलिये जरूरी है। श्रद्धा एव अनसूया का इतना ही अर्थ है कि ईमानदारी के साथ दिलोजान से यत्न किया जाय।

ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।

सर्वज्ञानविमूढास्तान् विद्धि नष्टानचेतसः ॥३२॥

विपरीत इसके जो लोग मेरे इस सिद्धान्तकी निन्दा करते हुए इसके अनुष्ठानका यत्न नहीं करते, समझ लो कि उन्हें किसी बातकी जरा भी जानकारी नहीं है। हैं वे निर्वुद्धि और, चौपटानन्द ही। ३२।

सदृश चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥३३॥

ज्ञानी भी (तो) अपनी प्रकृतिके अनुसार ही चलता है। (क्योंकि) सबको प्रकृतिके अनुकूल ही चलना होता है। इसमें रोक-थाम क्या करेगी ? ३३।

इस श्लोक और इसके बादके दो श्लोकोको समझनेके लिये एक तो इसके स्थान और प्रसंगको ठीक-ठीक जानना होगा। दूसरे पूर्वके

पाँच (२६-३०) श्लोकोके अर्थपर दृष्टि देना पड़ेगा । यह जाननेमें कुछ दिक्कत नहीं है कि इस श्लोकका असली स्थान “मयि सर्वाणि” (३।३०)के बाद ही है । क्योंकि बीचके दो श्लोक योही प्रासंगिक हैं । कही लोग ऐसा न समझ ले कि कृष्ण किसी प्रकार अर्जुनको युद्धमें प्रवृत्त करनेके ही लिये सारा प्रपच रच रहे और आडम्बर फैला रहे हैं, इसीलिये “ये मे मतमिद” आदि दो (३१, ३२) श्लोकोमें यह कह दिया गया है कि यह सर्वोपयोगी ध्रुवसिद्धान्त है जो सबके लिये समान रूपसे लागू है । अतः जोई इसके अनुसार चले या चलनेकी कोशिश ईमानदारीसे करे उन्हीका कल्याण हो जायगा । विपरीत इसके जो ऐसा न करेंगे वे चौपट भी जरूर हो जायँगे । फलतः इन दो श्लोकोका कोई सैद्धान्तिक महत्त्व नहीं है । ये योही उठी शका या खामखयालीको दूर कर देते हैं । इसीलिये बीचमें इनके आ जानेपर भी इनके बादके ३३वें श्लोकका सम्बन्ध इनके पहलेके ३०वेंके साथ ही रहता है ।

अब जरा पीछेवाले उन पाँचोंके अर्थोंपर गौर करे । उनमें यही कहा गया है कि नासमझ एव सीधे-सादे लोगोंके सामने ज्ञान कथना न सिर्फ बेकार है, बल्कि खतरनाक भी है । क्योंकि वे दुबिधेमें पड़ जाते हैं । उनकी बुद्धि ऐसे घपलेमें आ जाती है कि वे न तो घरके रहते और न घाटके । इतना ही नहीं । यदि समझदार और बड़े-बूढ़े लोग कर्म न करें तो वह भी देखा-देखी वैसा ही करते हैं । फलतः चौपट हो जाते हैं । ज्ञानियों और बड़े-बूढ़ोंकी भीतरी बातें वे क्या जानने गये ? वे तो ऊपरसे कर्मोंका त्याग देखके खुद भी वैसा ही कर बैठे—कर ब्रैठते हैं । इसीलिये ज्ञानियोंके कर्मत्यागमें यह बड़ा खतरा है । इसीसे कृष्णने इसे रोका है और कहा है कि परमात्मामें ही कर्मोंको छोड़के ज्ञानी लोग उन्हें करते चले । वे तो यह समझते ही हैं कि कर्म तो गुणोंमें है, प्रकृतिके भीतर है, हममें तो है नहीं, हम तो उनसे बेलाग हैं ।

ज्ञानी जनोके इसी खयालके साथ कि, हममें तो कर्म है नहीं, किन्तु गुणोमे ही है, यदि यह खयाल भी आ मिले, जो पीछेके सत्रहवें श्लोकमें आ गया है, कि मस्तरामको कुछ भी करना-घरना रह नहीं जाता, फल-स्वरूप वे लोग—आमतौरसे यदि यही मान बैठें कि जब कर्मोंका ताल्लुक हमसे हुई नहीं तो फिर हम करें ही क्यों ? 'जब "गुणागुणेषु वर्तन्ते" ही है तो फिर हम नाहक माथापच्ची क्यों करें ? परीशानी क्यों उठायें ? तो क्या होगा ? नासमझ लोग तो प्रकृतिके गुणोके बारेमें निरे कोरे हैं, कुछ भी नहीं जानते, इसलिये वे भले ही कर्मोंमें चिपटे । उनके लिये कर्म ठीक भी है । मगर हम ज्ञानीजन उनमें क्यों मरे-पिचे ? हमें तो अपनी बात पहले देखनी है, पीछे दूसरोकी, यदि यह खयाल पक्का हो जाय तो, कर्म छूटी जायेंगे । कमसे कम कर्मोंके लिये एक भारी खतरा तो खड़ा होई जायगा और सारा उपदेश बेकार जायगा । वस, इसीका उत्तर आगेके श्लोक देते हैं ।

ये श्लोक तीन बातें कहते हैं । श्लोक भी तीन ही हैं । इसीलिये क्रमशः तीनोंकी एक एक बातें हैं । पहला—३३वाँ—तो इतना ही कहता है कि मस्तरामको देखके दूसरे ज्ञानी कैसे हाथ-पाँव रोक देंगे, यदि वे चाहें भी ? प्रकृतिके गुणोकी जो बात उनके बारेमें कही जाती है उसकी आधी ही बात क्यों ली जाय और पूरी क्यों नहीं ? एक तो मस्तरामकी प्रकृति निराली और शेष ज्ञानी जनोकी दूसरी ठहरी । प्रकृतिके मानी तो यहाँ शरीर, इन्द्रिय, अन्त करणादि होंगे न ? प्रकृतिका कोई दूसरा रूप तो होगा नहीं, जब हर आदमीके प्रति उसका विचार किया जायगा । ऐसी दशामे मस्तरामके मन आदि दूसरे और शेष जनोके निराले ही ठहरे । और अगर मस्तरामके मन आदि कर्मोंसे हट भी जायें या कर्म ही पके फलकी तरह उनसे हट जायें, तो इसका दूसरेके मन, इन्द्रियादिसे क्या सम्बन्ध ? दूसरेके मन, इन्द्रिय आदि क्यों हटेंगे ? वे तो दूसरे हैं और

अपनी-अपनी प्रकृतिके ही अनुसार सभी चलते हैं । दूसरी बात यह भी है कि प्रकृतिके गुणोंकी जैसी यह बात है कि कर्मोंका तात्लुक उन्हीसे है, न कि आत्मासे, ठीक वैसी यह बात भी तो है कि गुण कर्मोंको कभी छोड़ नहीं सकते, मजबूरन कर्म करना ही पड़ता है—“कार्यतेह्यवशः कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणै ” (३।५)? फिर यदि कोई भी ज्ञानी जन जबर्दस्ती हाथ-पाँव रोकके कर्मसे हटना चाहेंगे तो यह कैसे होगा ? उनकी यह रोक-थाम क्या कुछ भी कर सकेगी ? वह तो महज बेकार साबित होगी ।

तब फौरन यह प्रश्न उठता है कि यदि हाथ-पाँव आदि इन्द्रियोंकी रोक-थाम होई नहीं सकती, जब रोक-थाम बेकार है, क्योंकि वह कुछ भी कर सकती ही नहीं, तो ज्ञानेन्द्रियोंकी रोक-थाम भी कैसे संभव है ? आखिर सभी इन्द्रियाँ तो गुणोंसे ही बनी हैं न ? और जब प्रकृति या उसके गुणोंपर ही कब्जा नहीं है, तो फिर इन्द्रियोंपर कैसे होगा, चाहे ज्ञानेन्द्रियाँ हो या कर्मेन्द्रियाँ ? ऐसी हालतमें इन्द्रियोंके निग्रह, रोक-थाम या नियमन-का सवाल ही बेकार हो जाता है । और अगर यही बात मान ले, तो “इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्य ” (२।५८), “तानि सर्वाणि सयम्य ” (२।६१) तथा “तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि ” (२।६८) में इन्द्रियोंके निग्रहपर जो सबसे ज्यादा जोर दिया गया है और जो स्थितप्रज्ञ और योगीके लिये बुनियादी एव मौलिक वस्तु माना गया है वह कैसे ठीक होगा ? यही नहीं । इन्द्रियनिग्रह तो अध्यात्मशास्त्र और योगकी सबसे मुख्य बात मानी जाती है और वही अब झूठी साबित होती है ।

इमका उत्तर बादवाला श्लोक यो देता है । आखिर शरीरयात्राके लिये इन्द्रियोंकी क्रिया जरूरी है और ज्ञान या विवेकके भी लिये । हाँ, इनके विषयोंके साथ जो रागद्वेष है उनपर जरूर ही नियंत्रण चाहिये—राग और द्वेषको ही खत्म करना चाहिये । यह बात बराबर संभव भी है । प्रकृतिके ही गुणोंमें सत्त्व ऐसा है कि यदि उसकी प्रगति हो, पूर्ण

विकास हो तो रागद्वेषको मिटा दे और हमें उनके चगुलमें कभी फँसने न दे। वह खतरेसे पहले ही आगाह जो कर देता है।

इसीलिये अर्जुनने शुरूमें ही जो कहा था कि मुझे यदि कर्ममें भी लगाते हो, तो लगाओ, मगर हिंसात्मक युद्धमें क्यों खामखा धकेलते हो, उसका भी उत्तर हो जाता है। बादका ३५वाँ श्लोक यही उत्तर देता है कि यद्यपि युद्ध हिंसात्मक है, तो भी क्षत्रियके लिये और खासकर अर्जुनके लिये तो वह स्वधर्म है, उसका निजी कर्त्तव्य है। अठारहवें अध्यायमें तो साफ ही कहा है कि युद्ध क्षत्रियका स्वाभाविक धर्म है, “क्षेत्र कर्म स्वभावजम्” (१८।४३)। इसीलिये “स्वे स्वे कर्मण्यभिरत” (१८।४५) तथा “स्वभावनियत कर्म” (१८।४७) में स्पष्ट कह दिया है कि ऐसे स्वधर्मों एव स्वाभाविक कर्मोंके करनेमें पाप और बुराईका तो सवाल ही नहीं। प्रत्युत इन्हींसे कल्याण होता है। “चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टम्” (४।१३) का भी यही आशय है। प्रकृति कहिये, या स्वभाव कहिये। बात तो एक ही है। अर्जुनको यही कहा गया है कि स्वधर्मको छोड़ परधर्ममें जाना खतरनाक है। वह तो “देशी मुर्गी विलायती बोल” वाली बात हो जायगी। फिर तो ऐसा करनेवाले कहीके न रह जायँगे।)

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषो व्यवस्थितौ ।

तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥३४॥

प्रत्येक इन्द्रियके विषयके साथ राग और द्वेष नियमित रूपसे लगे हैं। इसलिये उनके वशमें कभी न जाये। क्योंकि इस आत्माके बटमार और लुटेरे वही दोनो हैं ॥३४॥

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मो निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥३५॥

दूसरेके बहुत अच्छी तरह पूरे किये गये धर्मकी अपेक्षा अपना धर्म (देखनेमें) खराब या अधूरा रहनेपर भी कहीं अच्छा है। (इसलिये)

अपने धर्मके पीछे मर मिटना ही अच्छा है । दूसरेका धर्म तो खतरनाक
१३५।

लेकिन यह तो आमतौरसे देखा जाता है कि लोग गलत रास्तेपर
जाते हैं और अपना कर्त्तव्य पालन नहीं करते । युद्धकी निन्दा करना
और इसे बुरा ठहराना यह आम बात है । लोग इससे हिचकते और
सागते भी हैं—वही लोग जिनका यह स्वधर्म है । सभी बातोंमें यही देखा
जाता है कि आमतौरमें लोग पाप या कुकर्मकी ही ओर झुकते हैं । ऐसा
मालूम पड़ता है कि नाहककी मारकाट, निर्दयता, दुराचार-व्यभिचार
मेंध्या भाषण आदि ही स्वाभाविक तथा प्राकृतिक चीजें हैं । जैसे चटाईके
किनारेको पकड़के मोड़नेमें ऐसा होता है कि जबतक दबाव रहता है तभीतक
झुंडी रहती है और ज्योंही दबाव हटा कि ज्योंही त्यों हुई । ठीक वैसे ही
मान और इन्द्रियोपर जबतक दबाव है, कुकर्मसे वचती है । मगर ज्योंही
दबाव हटा कि फिर वही पाप और कुकर्म । कुत्तेकी पूँछकीसी हालत
है । जबतक दबावो तभीतक सीधी रहती है, नहीं तो फिर टेढ़ीकी टेढ़ी ।
ऐसा उसका टेढ़ापन या चटाई का सीधापन स्वाभाविक है, वैसे ही, मालूम
जाता है, बुराई ही इन्द्रियोका स्वभाव है । इसीसे देखते हैं कि युग-
गान्तरमें ऋषि-मुनि, अवतार, पीर-पैगम्बर और श्रीलिया हजारों और
जागो हुए । उनमें उपदेश भी दिया । मगर ससारमें उसी असत्य, उसी
व्यभिचार, उसी निर्दयता आदिका ही बोलवाला है । मानो कुछ हुआ
ही नहीं । गोया यही अनली एव अकृत्रिम बातें हैं और मृत्यु आदि ही
कृत्रिम हैं । यही नहीं, बड़े-बड़े ऋषि-मुनि भी कभी न कभी उनमें फँसी
जाते हैं । जब समाजके लिये सत्य आदि ही आवश्यक हैं और ठीक भी हैं
और जब प्राकृतिक धर्मोंका ही करना जरूरी है, उन्हींको करना ही
चाहिये, तो यह ऊपरी बात क्यों होती है, यही बड़ीनी पहली अर्जुनके
सामने गयी है । इसीलिये—

अर्जुन उवाच

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।

अनिच्छन्नपि वाष्ण्येयं बलादिव नियोजितः ॥३६॥

अर्जुनने पूछा—हे वाष्ण्येय, भला (बताइये तो सही कि) हजार न चाहनेपर भी यह मनुष्य बुरा कर्म किसके दबावसे—क्यों—कर डालता है ? मालूम पड़ता है, जैसे किसीने जबर्दस्ती करवाया हो । ३६।

इसीलिये दुर्योधनके बारेमें कहा जाता है कि उसने कहा था कि, यह जानते हुए भी कि पाडवोका हक देना उचित है, मैं दे नहीं सकता । साथ ही, द्रौपदी आदिके साथवाले दुर्व्यवहारको बुरा समझते हुए भी मैं उससे बाज नहीं आ सकता । मालूम पड़ता है, कोई बड़ी भारी शक्ति भीतर बैठी जबर्दस्ती करवा रही है—“जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिर्जानाम्य-धर्मं न च मे निवृत्तिः । केनापि देवेन हृदिस्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि” । क्या चोर नहीं समझता कि चोरी बुरी है ? क्या व्यभिचारी नहीं समझता कि यह काम खराब है ? फिर भी सभी वही करते ही हैं । प्रश्न होता है कि नहीं चाहते हुए भी करनेका रहस्य क्या है ?

श्रीभगवानुवाच

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥३७॥

श्रीभगवानने उत्तर दिया—यह काम—राग—है और यही क्रोध—द्वेष—भी है । इसकी उत्पत्ति रजोगुणसे होती है । इसका पेट कभी भरता ही नहीं । यह पुराना पापी है । इस दुनियामें इसीको वैरी समझो । ३७।

धूमेनान्नियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।

यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥

जैसे धूँसे आग छिपी रहती है, जिस तरह मैलमे आईना छिपा होता है, (या) जिस प्रकार गर्भकी झिल्लीमे वच्चा छिपा रहता है, उसी तरह उस कामने इस (ज्ञान)को छिपा दिया है ॥३८॥

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यं विरिणा ।

कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानले च ॥३९॥

ज्ञानियोके सदाके इस गन्तुने, जिसे काम कहते हैं, जो कभी पूरा होता ही नहीं और जिसका अन्त भी नहीं होता या जो आगकी तरह भीतर ही भीतर जलाता रहता है, ज्ञानको छिपा रखा है ॥३९॥

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्तं देहिनम् ॥४०॥

इन्द्रियाँ, मन और बुद्धि (यही तीन) इसके अड्डे हैं । इन्हीके द्वारा ज्ञान या भले-बुरेके विवेकपर पर्दा डालके यह काम आत्माको भटका देता है—किंकर्तव्यविमूढ कर देता है ॥४०॥

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥४१॥

इसलिये हे भरतश्रेष्ठ, पहले तुम इन्द्रियोको ही नियंत्रणमे लाके ज्ञान और विज्ञानको चौपट करनेवाले इस वदमाशको जडसे जरूर खत्म करो ॥४१॥

इन्द्रियाणि पराण्याहुर्निन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिरा बुद्धेः परतस्तु सः ॥४२॥

(और पदार्थोंकी अपेक्षा) इन्द्रियाँ ऊँची या बड़ी हैं, इन्द्रियोसे भी बड़ा मन है, मनसे ऊपर बुद्धि है और जो बुद्धिके भी ऊपर है वही वह (आत्मा है) ॥४२॥

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।

जहि शत्रु महाबाहो कामरूप दुरासदम् ॥४३॥

हे महाबाहो, बुद्धिके भी ऊपर रहनेवाली आत्माको इस प्रकार जान-
कर और स्वयमेव मनुष्यको रोकके, बशमें करके बड़ी दिक्कतसे पकड़े जाने-
वाले कामरूपी इस शत्रुको खत्म करो ॥४३॥

यहाँ दो एक जरूरी बातें जाने बिना अन्तके चार-पाँच श्लोकोंके
अर्थ समझनेमें दिक्कत होगी । इसीलिये वे बातें कह देना जरूरी हैं ।
यह तो दूसरे अध्यायमें ही कह चुके हैं कि काम और क्रोध एक ही चीजें
हैं । उसीकी सफाई यहां की गई है । सोलहवें अध्यायके अन्तमें इहीं
दोके साथ लोभ भी जुट गया है “काम क्रोधस्तथा लोभ” (१६।२१) ।
जिस तरह काम और क्रोध एक हैं, उसी तरह लोभ भी कामसे भिन्न
नहीं है । असलमें इस काम, कामना, वासना या इच्छाके ही ये क्रोध
और लोभ दो रूप हैं, जो परिस्थितिबश बन जाते हैं—कामको ही क्रोधके
रूपमें और लोभके रूपमें परिणत हो जाना पड़ता है । जिसे कामना
नहीं उसे क्रोध और लोभसे भी कोई ताल्लुक नहीं है । क्रोधसे कैसे भीतर
अन्धकार हो जाता है यह “क्रोधाद्भवति समोह” के अर्थमें स्पष्ट दिखा
चुके हैं । उसीको आवरण या पर्देके रूपमें यहाँ कहा है ।

यह काम ही विवेकी जनोका असल शत्रु है । इसका नाश इसीलिये
जरूरी है । मगर इसके अड़ेका पता चले तब न इसपर धावा बोले ?
इसलिये इन्द्रिय, मन और बुद्धि इन तीनोंको ही इसका अड़ा बता दिया है ।
यह रहता तो है दरअसल अन्तःकरणमें और उसीके रूपमें मन और बुद्धि ।
मगर इन्द्रियोंके बिना बाहर तो मन या बुद्धि जा नहीं सकती और बाहरी
पदार्थोंमें ही रागद्वेष होते हैं । बाहरी तो तात्पर्य है भौतिक पदार्थोंसे ।
इसीलिये इन्द्रियोंको भी अड़ा करार दिया है । बुद्धि यदि ठीक हो, विवेक-
युक्त हो तो भी काम रहेई न । इसीलिये उसे भी इसका डेरा कहा है ।

यो तो असली डेरा मन ही है। इस प्रकार तीन अड्डे हो गये। लिखा है भी कि इन तीनोंकी मददसे ही देहके मालिक—देही—आत्माको यह काम भटका देता है।

अब रहा इसे खत्म करनेका उपाय। असली वला तो इन्द्रियाँ ही हैं। न वे बाहर मनीरामको जाने देगीं और न कामना होगी। इसलिये यह तो आसानीसे जाना जा सकता है कि इस तरफ पहला कदम जो बढेगा वह इन्द्रियोपर नियन्त्रण, अकुण या कब्जा रखनेसे ही शुरू होगा। इसीलिये कह दिया है कि इन्द्रियोको सबसे पहले बिना सोचे-विचारे ही आँख मँदके कब्जेमें करो। उसके बाद आगेका उपाय सोचो। ऐसा कहनेका यह अर्थ कभी नहीं है कि सिर्फ इन्द्रियोको रोक कर ही इसे खत्म करेंगे। नव तो आगेके श्लोकोमें कही बातें बेकार हो जायेगी। केवल इन्द्रियोके रोकनेसे यह मर भी नहीं सकता। इसके दूसरे भी तो अड्डे हैं और वही असली हैं—बुनियादी हैं। बिना मन और बुद्धिको वशमें किये इन्द्रियाँ मोलह आने वशमें हो भी नहीं सकती हैं। इसीलिये हमने कहा है कि उनका रोकना नीव या श्रीगणेशायनम ही समझिये।

असली उपाय यह बताया है कि इन्द्रियाँ शरीर और अन्य पदार्थोंसे बड़ी या उनके ऊपर हैं। वही शरीरको दीडाती रहती है। सिनेमा, गान, भोजमें खींच ले जाती है। यद्यपि विषय इन्द्रियोको भी खींचते हैं। तथापि उन्हें यहाँ छोड़ दिया है। क्योंकि अड्डोको ही पकड़ना था। इन्द्रियोके ऊपर है मन और मनके ऊपर बुद्धि। आत्मा तो सभीका मालिक है। देहमें ही ये सब हैं और देही वही है। यह बात पहले अच्छी तरह समझा जा चुकी है। अब काम यो होता है कि पहले आत्माका तत्त्वज्ञान प्राप्त करते हैं। फिर बुद्धिमें उसके आनन्दका अनुभव करते हैं। इस तरह बुद्धिको उनमें फँसा देनेपर—क्योंकि वह आनन्द हुई ऐसा कि एक बार भला ज्ञानपर बुद्धि वहाँमें हट सकती ही नहीं—मन भी उधर ही

खिंचेगा। कोचवानके ही हाथमें लगाम होती है न ? और मन है लगाम और बुद्धि कोचवान। फिर तो इन्द्रियाँ भी खिंच गईं और बाहरी पदार्थोंमें न जाके आत्मामें ही लग गईं। तब काम महाराज रहेंगे कहाँ ? कुछ समय इन्तजार करके हमेशाके लिये उन्हें आत्महत्या करनी पड़ती है जब पूर्ण निराश हो जाते हैं। फलतः ज्ञान और विज्ञानका ही बोलबाला रहता है। इन दोनोंका अर्थ बताया जा चुका है।

इन्द्रिय और मन आदिको जो एक दूसरेके ऊपर कहा है यही बात जरा विषय, महान् और अव्यक्तको जोड़के कठोपनिषदमें भी दो बार यो आई है, “इन्द्रियेभ्य परा ह्यर्था ह्यर्थेभ्यश्च पर मन। मनसस्तु परा-बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्पर। १०। महत् परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुष पर। पुरुषान्नपर किञ्चित्सा काष्ठा सा परागति” ११। (१।३), तथा “इन्द्रियेभ्य पर मनो मनस सत्त्वमुत्तम। सत्त्वादधिमहानात्मा मह तोऽव्यक्तमुत्तमम्। ७। अव्यक्तात्तु पर पुरुषो व्यापकोऽर्लिंगएव। यज्ज्ञात्वामुच्यते जन्तुरमृतत्त्व च गच्छति” ८। (२।६)। यहाँ सत्त्वका अर्थ है बुद्धि और महान् आत्माका अर्थ है महत् या महत्तत्त्व। अव्यक्त नाम है प्रकृतिका। क्रम तो यही है। मगर गीताको इस विस्तारसे कोई काम नहीं है। वह तो बुद्धिको ही आत्मामें लगाके मन और इन्द्रियोंको अपनी ही ओर खींच लेना और इस तरह काम, राग या अभिलाषाको मार डालना चाहती है। उसने यही बताया भी है।

आखिरी श्लोकमें जो दुरासद शब्द है उसका अर्थ है बड़ी कठिनाईसे पकड़ा जानेवाला। असलमें इस राग या कामके इतने स्थूल, सूक्ष्म और विभिन्न रूप हैं कि जल्द उनका पता लगना असंभव है। कामकी हालत भी यह है कि धोका देके फँसा लेता है और पता ही नहीं चलता है कि फँस गये हैं। भक्ति और उपासनाके नामपर जानें कितने ही प्रपंच रचे जाते हैं जो पतनके ही मार्ग हैं। मगर पता ही नहीं लगता और लोग

उनमे फँस जाते हैं, इसीलिये इसे दुरासद कहा है। ताकि लोग सजग रहे।

इस अध्यायमे साधारणसे साधारण कर्मोंसे ही शुरू किया है और अन्ततक उसीकी बात कहते आये हैं। मामूलीसे मामूली कर्मोंसे लेकर ऊँचेसे ऊँचे या कर्मयोगतकका वर्णन इसमे आ गया है। “मयि सर्वाणि” (३।३०)मे आखिर है क्या यदि कर्मयोग नहीं है? इसलिये समूचे अध्यायपर कर्मकी ही छाप लगी है। यही कारण है कि ज्ञानकी जो बात आई है वह गौण या अप्रधान है। वह या तो उसीका साधन है या मस्तीका ही; जैसा कि “यस्त्वात्मरति.” (३।१७)मे कहा है। फलतः कर्मकी प्रधानताके कारण इस अध्यायका विषय कर्म ही है। जैसे दूसरे अध्यायका विषय साख्य या ज्ञान है। ज्ञानसे ही शुरू करके बीचमे और अन्तमे भी उसीका वर्णन है। कर्म तो बीचमे ही आया है, सो भी अप्रधान रूपसे ही।

इति श्रीमद्भगवद्गीता सूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन संवादे कर्मयोगो नाम तृतीयोऽध्यायः ॥३॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमे उपनिषद रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योग-शास्त्रमे जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका कर्मयोग नामक तीसरा अध्याय यही है।



चौथा अध्याय

अवतक कृष्णने जो उपदेश अर्जुनको दिया है उससे उसकी आँखोंका पर्दा हट गया और उसे नई दुनिया दीख पड़ी । उसने तो कुछ दूसरा ही समझ रखा था । लेकिन इन दो अध्यायोंके उपदेशोंके बाद पाया कुछ और ही । दूसरे अध्यायके उपदेशोंके उपरान्त अर्जुनके दिमागकी सफाई हो पाई न थी । क्योंकि उसके सामने तो असली मसला था युद्धका । यो तो सारे कर्मोंकी ही समस्या उसे सुलझानी थी । कारण, उसकी तर्क-दलीलने इनके पुराने आधारों और दुर्गोंको ही ध्वंस कर दिया था । धर्मशास्त्रीय विधान उसके सामने लापता थे—पस्त थे । तो भी उसका असली सकट था मरने-मारनेवाला यह जघन्य कृत्य जिसे युद्ध कहते हैं । सामने तत्काल वही था भी । उसीको लेके उसे इतना बड़ा विराग भी हुआ था और स्वतंत्र बुद्धिसे उसने सारे विधानोंको तौलके उन्हें कच्चा तथा नाकाफी ठहराया था । इसीलिये तीसरे अध्यायके शुरूमें ही उसने अपना मनोभाव साफ व्यक्त कर दिया था कि, खैर एक तो कर्म ही बुरे और तुच्छ है । फिर, उनमें भी यह घोर कर्म ! मुझे इसमें फँसानेका क्या काम है यदि ज्ञान ही श्रेष्ठ है, यह उसने साफ कह दिया था । अवतक ज्ञान मार्गकी खूबियाँ वह जान सका था जरूर । मगर कर्मोंकी पेचेंदगी उसे विदित हो सकी न थी । यह समस्या अभी उलझी हुई थी ।

मगर कृष्णने तीसरे अध्यायमें जो कुछ भी कहा उससे सारी बातें आईनेकी तरह झलक उठी । अब उसके मनमें शक-शुभेकी जरा भी गुजा-इश रही नहीं गई थी । अगर कहे तो कह सकते हैं कि एक प्रकारसे गीताका

काम इतनेसे ही पूरा हो जाता है। असली और मुख्य जो दो बातें गीताकी हैं वे इन्हीं दोनोंमें आ गई हैं। यह ठीक है कि इनके कुछ पहलू छूटे हैं और उन्हींका निरूपण आगेके ४, ५, ६ अध्यायोंमें हो जानेपर शेष गीतामें इन्हीं बातोंका स्पष्टीकरण करके १८वेंमें उपसंहार किया है। इस दृष्टिसे तीसरे अध्यायके अन्तमें ज्ञानविज्ञान का उल्लेख महत्त्वपूर्ण है। उससे पता चलता है कि जिस ज्ञान और विज्ञानकी बात आगे पुनरपि सातवें अध्यायमें शुरू होती है और नवेंमें फिर जिसका जिक्र करते हैं वही गीताकी असल चीज है। उसके वर्णन दूसरे और तीसरे अध्यायोंमें मुख्यतया आ भी चुके हैं। हाँ, जो कुछ उनके खास पहलू बचे थे उन्हींका आगे छोटे अध्याय तक निरूपण है, विवेचन है।

हाँ, तो पिछले अध्यायोंके उपदेशोंसे अर्जुनको कुछ खास बातें भी मालूम हो गईं जिनका उसे स्वप्नमें भी खयाल न था। आत्माकी अजरता, अमरता और अविनाशिताका जो सुन्दर से सुन्दर वर्णन हुआ है और मरण-जीवनको जिस अपूर्व ढंगसे बताया गया है कि दरअसल ये क्या है, उनमें उसकी आँखें खोल दी। उसने एक नई दुनिया ही सचमुच देखी जिसकी कभी आशा भी न थी। मगर इससे भी निरालापन तीसरे अध्यायमें और दूसरेके मध्यमें भी उसने कर्मके बारेमें पाया। जाने कहाँकी अलौकिक बातें और खूबियाँ मालूम हुईं। खासकर कर्मका जो सर्वांग रहस्य उसके सामने पूरे व्योरेके साथ आ गया उसका तो उसे सारे पोथीपुराणों और वैदिक ग्रंथोंके मथनसे भी आभास तक न मिल सका था। इस मामूलीसे कर्मके भीतर इतनी बारीकियाँ छिपी हैं यह जानके स्वभावतः वह आश्चर्यचकितसा हो रहा है यह बात कृष्ण भी ताड़ गये थे। वह सोचता था कि इसमें अभी जाने और कितने बातें होगी। मगर उसे ताज्जुब था कि इतनी महत्त्वपूर्ण बातें लोगोंको अबतक मालूम क्यों न थी! यदि किसी एकको भी मालूम होती तो वह जरूर ही कह-सुन गया होता, लिख-

पढ गया होता । हो न हो, यह एकदम नई बातें कृष्णके ही अलौकिक मस्तिष्ककी उपज है—बिल्कुल ही ताजी और नई है ।

इससे जहाँ एक ओर उसे गर्व और फख्र हो सकता था कि भगवान ने मेरे ऊपर बड़ी ही कृपा की जो सारा रहस्य समझाया, अतः मैं धन्य हूँ । तहाँ दूसरी ओर इस बातकी भी गुजाडग थी कि कहीं ऐसा तो नहीं है कि केवल युद्धमे जुझानेके ही लिए नई-नई युवतियाँ, जो आजतक देखी-सुनी भी न गई, पेश की जा रही हैं । जब इस तरहकी बातें कहिये-सुनिये तो आमतौरसे ऐसे खयाल अकसर हुआ करते हैं कि देखो न, कितना गुरु-घटाल है कि युक्तियोंके नये जालमे फाँसके अपना काम निकाल लेना चाहता है । यह भी बात है कि यदि धर्मकर्मके मामलेमे लोगोको यह पता लग जाय कि एकदम नई बात कही जाती है जो पहले कभी आई न थी और प्रचलित धारणा या रीति-रिवाजके खिलाफ है, तो लोग एकाएक भडक उठते हैं । यह चीज हमेशा ही देखी गई है । इसलिये कृष्णके इस अनूठे उपदेशमें भी इसकी सभावना थी और काफी थी । कृष्ण जैसे विश्व महा-पुरुषको इसे ताडते देर भी नहीं लग सकती थी । यदि इससे बचनेके लिये यह कहा जाता कि नहीं नहीं, यह तो पुरानी ही बात है, प्राचीनतम है, जिसे कृष्णने फिर दुहराया है, तो शका हो सकती थी कि उन्हें यह मालूम कैसे हो सकी ? जब साधारणतः इसका उपदेश होता-जाता ही नहीं और न चर्चा ही सुनी जाती है—जब यह लापता है, तो एकाएक कृष्णको मालूम कैसे हो गई ? यह भी तो दिमागमे आ सकनेवाली बात नहीं है कि उन्हें योही विदित हो गई ।

पूर्ण व्यवहारकुशल होनेके नाते, और अर्जुनकी भावभगीको देखकर भी, कृष्णके मनमे स्वयमेव ये सारे खयाल आ जाने जरूरी थे । आ गये भी । इसीलिये उनने अर्जुनको प्रश्न करनेका मौका तक नहीं देकर स्वयमेव चौथे अध्यायके आरम्भके दस श्लोकोमे इस बातका पूरा खुलासा कर

दिया । असलमे प्रश्नके उत्तर देनेपर वह मजा नहीं आता जो बिना पूछे ही अपने मनसे ही ताडके उत्तर देनेमें आता है । इससे एक तो सुननेवाला बाग-बाग हो जाता है । उसकी खुशीका ठिकाना नहीं रहता कि जो विचार उसे खटक रहे थे उनकी पूरी सफाई हो गई । इसीके साथ इससे उपदेशक की पहुँच और पूर्ण योग्यतापर भी उसे विश्वास हो जाता है । यह भी होता है कि सुननेवालेके मनमें खयाल न भी उठे । ऐसी दशामे इनका उत्तर तत्काल न दिया जानेपर आगे चलके यही प्रश्न उठ सकते और विषयको कमसे कम किरकिरा तो जरूर बना दे सकते हैं । क्योंकि बहुत सभव है कि उस उपदेशकके न रहनेपर दूसरे लोग सारी बातोंका रहस्य पूर्णतया हृदयगम न कर सकनेके कारण उन खयालों और प्रश्नोंके यथार्थ और दिलमें बैठ जानेवाले उत्तर न दे सके । इसीलिये बिना कहे सुने ही—

श्रीभगवानुवाच

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।

विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥१॥

श्रीभगवानने कहा—मैंने (खुद) विवस्वान्—सूर्य—को (सृष्टिके आरम्भ कालमें ही) इस चिरस्थायी योगका उपदेश दिया था । (उसके बाद कालान्तरमें) विवस्वान्ने मनुको (इसे) बताया था और मनुने इक्ष्वाकुको ।१।

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।

स कालेनेह महता योगो नष्टः परन्तप ॥२॥

हे परन्तप, इस प्रकार परम्परा—गुरुशिष्यप्रणाली—से चले आने-वाले इस योगको राजर्षि लोग (जरूर) जानते थे । (मगर) वही योग, दम्यनिवाले लम्बे समयके चलते यहाँ लापता हो गया था ।२।

न एवाय मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।

भक्तोऽस्ति मे मत्वा चेति रहस्यं ह्येतद्भुतम् ॥३॥

यह वही प्राचीन योग है जिसे आज मैंने तुमने कहा है । (व्योम्बि)
तुम मेरे नाथी और भक्त (दोनों ही) हो (और) यह भी अत्यन्त गोपनीय
चीज है । ३।

यही दो ऐस जरूरी बातें जानके आगे बटें तो ठीक हो। आज तो
पृथु इतना नाफ पता चलता नहीं कि बात क्या है। मगर स्मृति-श्रंख
एक इतिहास-पुण्योको देखनेसे वही पता लगता है कि भगवान् ने जो भी
नृष्टि की वह आदिन्य, नयं या विवन्वान् ने ही शुरू हुई। उनसे विवन्वान्-
को बनाया उत्पन्न किया। विवन्वान् ने मनुको और मनुने इन्द्राकुको।
उमड़े बाद आगेका विस्तार बना। इतना तो सही है, जिसे पहलेके
योग भी मानते थे और आजका विज्ञान भी मानता है, कि सूर्य अपार
शक्तियोंका केन्द्र है। वैदिक मन्त्रोंमें इनका बहुत कीर्तन आता है।
गान्धरीमन, जो हिन्दुओंका प्रतिदिन अपनेका सर्वप्रधान मन्त्र है, नवित
या नृष्टिके विस्तार करनेवालेके रूपमें ही सूर्यका ध्यान करनेकी बात
कहता है। नयंसे कैसे जीवनृष्टिका विकास हुआ यह बात यहाँ कहनेके
है नहीं। हमें तो गीताकी परम्परामें ही मतलब है।

यह भी गिवाज पहले था कि अपने पुत्रोंको पिता ही आवश्यक एवं
गोपनीय बातें बता दिया करता था। इसीलिये पिता-पुत्रका ही नाता गुरु-
शिष्यका भी हो जाता था। हाँ, जब किसी कारणसे पिता उपदेश न कर
सके, या वह ऐसी बातें न जानता हो जो बहुत ही महत्त्वपूर्ण और आवश्यक
हैं तभी दूसरे गुरुने वह सीखी जाती थी। वस्तु, यही गुरुशिष्यकी प्रणाली
पहले थी जिसे परम्परा शब्दमें यहाँ याद किया है। इसे परम्परा ही
कहते भी हैं। इस प्रकार अपने-अपने पुत्रोंको ही जब लोग उपदेश करते
थे, तो इसी नियमके अनुसार भगवान् ने अपने पुत्र विवस्वान्तको, विवन्वान् ने

मनुको और मनुने इक्ष्वाकुको उपदेश किया था । इस प्रकार अन्यान्य उपदेशोके साथ ही गीतोक्त इस गीताधर्म या योगका भी उपदेश सृष्टिके आरम्भमे ही हुआ था । महाभारतके शान्तिपर्वके ३४६, ३४७, ३४८ आदि अध्यायोमे इस बातका विशेष वर्णन पाया जाता है कि प्रत्येक सृष्टिके शुरूमें किस तरह ऐसी बातोकी परम्परा चलती है । वही लिखा है कि सत्ययुगमें भगवानने विवस्वानको इसे बताया था । “उनने उसके बाद त्रेतायुगके शुरूमे ही मनुको बताया, मनुने लोगोके कल्याण तथा फलने-फूलनेके ही उद्देश्यसे अपने पुत्र इक्ष्वाकुको और इक्ष्वाकुने बहुत लोगोको बताया । इस तरह सभी लोगोकी जानकारीमे आ जानेके कारण यह धर्म कायम रहा । मगर प्रलय होनेपर फिर यह चीज नारायणके ही पास वापस चली जायगी”—“त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान्मनवे ददौ । मनुश्चलोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ । ५१। इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थित । गमिष्यति क्षयान्ते च पुनर्नारायण नृप । ५२।” यह जान लेना होगा कि यह बात किसी एक ही या खास धर्मके ही लिये नहीं है । प्रसंगवश किसी एकके कहनेपर भी प्राचीन ग्रंथोंसे यही सिद्ध होता है कि सभी आवश्यक एव महत्त्वपूर्ण बातें इसी परम्पराके अनुसार प्रचलित हुईं । उन्हींमे यह गीताका योग भी एक है । हिन्दुओंके दार्शनिक ग्रंथों तकमे यह मिलता है कि समाजोपयोगी सभी कलाओंका—यहाँ तक कि वर्तन, वस्त्रादि बनानेका भी—इसी प्रकार उपदेश किया गया । इसीलिये पतजलिने योगदर्शनमें लिखा है कि भगवान ही सबोका गुरु है—गुरुओंका भी गुरु है—“पूर्वेषामपि गुरु कालेनानवच्छेदान्” (१।२६) ।

दूसरे श्लोकमे जो लिखा है कि राजर्षि लोग इसे जानते थे—“इमं राजर्षयो विदुः”, यह भी एक निराली चीज है । गीतामें लोकसग्रहके दृष्टान्तके रूपमे कृष्णने अपना और जनकका नाम कहा है । खुद तो क्षत्रिय कुलमे जनमे थे ही । जनक भी ऐसे ही थे । उपनिषदोमे भी

जानश्रुति पीनायण, प्रवाहण, प्रतर्दन आदि क्षत्रियोका ही विशेष उल्लेख ऐसे मामलोंमें पाया जाता है। प्रवाहणको तो साफ ही राजन्यवधु लिखा है। यहाँ तक कि पचाग्निविद्याके प्रकरणमें छान्दोग्य (५।३।७) तथा बृहदारण्यक (६।२।८) दोनों ही उपनिषदोंमें साफ ही लिखा है कि जब आरुणिने अपने पुत्र स्वैतकेतुसे भाफ ही कह दिया कि प्रवाहणके पचाग्नि-विद्या-सम्बन्धी प्रश्नोंका उत्तर मैं भी नहीं दे सकता, क्योंकि मैं भी यह जानता ही नहीं, और इसके बाद जब दोनों वाप-वेटोने प्रवाहणके पास जाके साफ ही कह दिया कि हम तो क्या हमारे वापदादे तक भी इसे नहीं जानते थे, इसलिए आप ही बताइये, तो उसे पहले तो बड़ा ताज्जुब और सकोच हुआ। फिर उसने कहा कि यदि ऐसा है तब क्या करूँगा, बताऊँगा जरूर ही, "यथा मात्वं गीतमावदो यथेय न प्राकृत्वत्त पुरा विद्या ब्राह्मणान् गच्छति" (छा० ५।३।७), "सहोवाच यथा नस्त्वं गीतम मापराधास्तव च पितामहा यथेय विद्येत पूर्वं न कस्मिँश्चन ब्राह्मण उवास" (बृह० ६।२।८)। इतना ही नहीं, यहाँ तो यह भी लिखा है कि कोई भी ब्राह्मण यह विद्या तब तक जानता ही न था। छान्दोग्यमें यह भी लिख दिया है कि शासनकार्य क्षत्रिय ही करते थे और उन्हींको इसकी खास जरूरत भी होती थी। इमीलिये हों शायद दूसरे जान न सके। किन्तु वही लोग जानते थे— "तस्मादु सर्वेषु लोकेषु क्षत्रियस्यैव प्रशासनमभूदिति तस्मैहोवाच" (५।३।७) जो भी हो, बात बड़ी मजेदार है। यह ब्राह्मणोंके इस दावेपर आघात भी करती है कि विद्या उन्हींकी चीज है और वही दूसरोंको सिखाते हैं, सिखा सकते हैं। परन्तु हमें यहाँ केवल इतना ही कहना है कि विद्वान क्षत्रिय राजे ही राजर्षि कहे जाते थे। वही इस योगको भी जानते थे। जनकके वारेमें तो आर्यायिका ही है कि शुकदेव आदि महापुरुष उन्हींसे ब्रह्मविद्या सीखने गये थे।

कृष्णके कहनेका तात्पर्य यही है कि इस लम्बी मुद्दतमें, जिसमें कि

त्रेतायुगका अधिकांश और प्रायः सारा द्वापर गुजरा, कोई इस योगका सिखाने-पढ़ानेवाला रही नहीं गया। इसीलिये धीरे-धीरे लोग इसे भूल गये। जब परम्परा या पठन-पाठन की प्रणाली चालू रहे तभी ऐसी बातें प्रचलित रहती हैं। जब वही न रही तो इनका मिट जाना या लुप्त हो जाना स्वाभाविक ही है। महाभारतवाले युद्धका समय तो द्वापरका अन्त या द्वापर और कलिका संधिकाल ही माना जाता है और इक्ष्वाकुसे लेकर तब तककी मुद्दत बहुत बड़ी थी इसमें कोई शक हुई नहीं। फलतः यह विद्या भूल गई। यह आम लोगोके समझकी तो चीज हुई नहीं। इसे तो विशेषज्ञ और पूरे जानकार ही बता सकते हैं और वे होते ज्यादा हैं नहीं। फिर कौन किसे बतायें? इसीलिये कृष्णने अर्जुनको साथी, श्रद्धालु तथा प्रेमी समझके ही बताया है। यही कह भी दिया है। गोपनीय और दुर्बोध चीज यदि योंही सबको बताई जाय तो एक तो लोग समझेंगे उसे खाक नहीं। दूसरे उसकी कीमत भी जाती रहेगी। समझदार लोग भी मान बैठेंगे कि कोई ऐसी ही वैसी चीज है। फलतः उस तरह भी खत्म होई जायगी।

पहले तो नहीं। मगर कृष्णकी यह बात सुनके अर्जुनको चट खयाल आया कि ऐ, यह क्या कह रहे हैं कि मैंने सृष्टिके शुरूमें विवस्वानको यही बात सिखाई थी? यह तो असंभव है, गैरसुमकिन है। कृष्णका तो जन्म-कर्म सब कुछ मैं जानता ही हूँ। मेरे तो मामूके पुत्र ही ठहरे। फिर यह कैसे कह दिया कि मैंने विवस्वानको इसका उपदेश दिया? यह कैसे मानूँ? इसी बातको इस तरह—

अर्जुन उवाच ।

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।

कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥४॥

अर्जुनने पूछा—आपका जन्म तो इधर हालमें ही हुआ है और विवस्वान तो बहुत पहले पैदा हुए थे । (तब) कैसे मानूँ कि आपने ही क्षुस्मे (उन्हे यह चीज) बताया है ? १४।

श्रीभगवानुवाच ।

वह्नि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।

तान्यहं वेव सर्वाणि न त्वं वेत्य परन्तप ॥१५॥

श्री भगवानने उत्तर दिया—हे अर्जुन, हे परन्तप, मेरे और तुम्हारे भी बहुतरे जन्म हो चुके हैं । मैं उन सबको ही जानता हूँ । (हाँ) तुम नहीं जानते । १५।

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामोश्वरोऽपि सन् ।

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सभवाभ्यात्ममायया ॥१६॥

वेशक, मैं जन्म-रहित हूँ मेरी आत्मा निर्विकार है और मैं सभी सत्ताधारियोंका शासन करनेवाला भी हूँ । (ताहम) अपनी प्रकृतिके नियमोंके अनुसार ही मैं अपनी मायामें ही जन्म लेता हूँ । १६।

यदायदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥१७॥

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय स भवामि युगे युगे ॥१८॥

हे भारत, जभी-जभी धर्मका ह्रास या खात्मा होता है और अधर्म की वृद्धि हो जाती है तभी-तभी मैं अपना शरीर बनाता हूँ । (इसीलिये) भले लोगोंकी रक्षा, बुरे लोगोंके नाश और धर्मकी जड़को मजबूत करनेके लिये मुझे समय-समयपर जन्म लेना ही होता है । १७। १८।

इस अवतारके सिद्धान्तका क्या दार्शनिक रहस्य है और उसपर “प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय” (४।६), में दिव्य । (४।६) में “दिव्य” तथा “आत्ममायया”

कहनेसे क्या प्रकाश पड़ता है, आदि बातोंका विस्तृत विवेचन कर्मवाद और अवतारवादके प्रकरणमें पहले ही किया जा चुका है। इन श्लोकोका अभिप्राय समझनेके लिए उसे पढ़ लेना जरूरी है। हाँ, यह बात जुदी है कि अर्जुनके प्रश्न और कृष्णके उत्तरसे यह प्रश्न पैदा हो जाता है कि क्या उस समय तक पुनर्जन्म तथा अवतारवादका सिद्धान्त प्रचलित या सर्वमान्य नहीं हुआ था ? क्योंकि यदि होता तो अर्जुन भी जानता ही रहता। फिर पूछता क्यों ? और कृष्ण भी अवतार कहके ही आगे बढ़ जाते। दलीले न देते। मगर यह विषय बड़ा है और गीता हृदय के तीसरे भागके लिये ही इसे छोड़ना ठीक है। यहाँ यही कहना है कि “बहूनि मे व्यतीतानि” श्लोकमें कृष्णने अर्जुनको ऐसा ही मुंहतोड़ उत्तर दिया है जैसा उसका प्रश्न था। उनमें साफ ही कह दिया है कि तुम्हें मेरे इस कथनसे बेशक आश्चर्य हुआ होगा। यह बात तुम्हारे माथेमें आई ही न होगी। मगर इसमें आश्चर्य क्या है ? ऐसी हजारों बातें हैं जो तुम्हारे माथे में आ न सकी हैं। तुम्हें क्या पता कि हमारे और तुम्हारे हजारों जन्म हो चुके ? खूबी तो यह कि तुम्हें उनकी जरा भी, यहाँ तक कि अपने जन्मोंकी भी, जानकारी तक नहीं है। फिर मेरे जन्मोंको कैसे जानोगे ? मगर मैं तो सब कुछ जानता हूँ न ? मैं तो अपना भी और तुम्हारा भी शुरूसे आज तक का कच्चा चिट्ठा जानता हूँ। तुम कितनी बार कहाँ कैसे जन्मे, तुमने क्या क्या किया, मैं भी कब-कब कहाँ कैसे जन्म लेके क्या क्या करता रहा, यह सब कुछ बखूबी जानता हूँ, जैसे आँखोंके सामने ही यह बातें नाच रही हो।

जाननेका यह मतलब नहीं है कि लोगोसे सुनके या किताबें पढ़के जानकारी हासिल कर ली जाय। ऐसी जानकारी तो अर्जुनको भी हो सकती थी। इतिहास पढ़-सुनके तो सभी लोग जाने कितनी ही बातें जान जाते हैं। फिर अर्जुनमें ही क्या कमी थी कि इतना भी नहीं जान पाता ?

और वैसे समझदार आदमीके लिये, जिसने स्मृतिकारोकी भी धज्जियाँ शुरूमें ही उड़ाई थी और उनके तर्कोंको अमान्य कर दिया था, कृष्णका यह कहना कि तुम कुछ नहीं जानते हो कहाँ तक ठीक हो सकता है, यदि उस जानकारीका यही अभिप्राय हो ? इसीलिये पाँचवे श्लोकमें जो 'वेद' क्रिया लिखी है, उसका अर्थ प्रत्यक्ष अनुभव या साक्षात्कार ही है । इसीलिये आगे के ६वे श्लोकमें इसी जानकारीके मानीमें इसी विद धातुसे बने और वेदके ही अर्थमें प्रयुक्त वेत्ति क्रियाका 'तत्त्वत' विशेषण दिया गया है । इससे तत्त्वज्ञान ही उसका अभिप्राय सिद्ध होता है और तत्त्वज्ञानका अर्थ हमेशा साक्षात्कार ही माना जाता है । वह ऐसा ज्ञात हो जैसे कि आँखोंके सामने कोई चीज खड़ी हो । कृष्णको पूर्ण आत्म-साक्षात्कार रहनेके कारण ऐसा ही ज्ञान था । मगर अर्जुनको न था । उसे अगर कुछ भी थी तो केवल घुँघली स्मृति या पढी-सुनी बातोंकी याद मात्र । इसीलिये उसे धीरेसे कृष्णने हँसते-हँसते इन्ही शब्दोंमें एक कनेठी दे दी कि तुम्हें क्या मालूम कि मैंने कब कहाँ जन्म लिया था, मैं कब कहाँ मौजूद था । वेद शब्द उपनिषदोंमें ऐसे ही देखनेके मानीमें बराबर आया है ।

इसीलिये कृष्णने आगे यह भी कह दिया है कि जिस तरह मैं यही बैठा अपने तमाम अवतारों और तुम्हारे तथा दूसरोंके अनेक जन्मोंकी सारी बातें जैसे आँखों देख रहा हूँ, वैसा ही अनुभव जिसे हो वही जीवन्मुक्त है । मुझमें और उसमें जरा भी भेद नहीं रह जाता । अपने भीतर जो कुछ होता हो जैसे उसका करारा और ताजा प्रत्यक्ष अनुभव होता है वैसा ही अनुभव जब सारे ससारके सम्बन्धमें होने लगे, जिसे "आत्मौपम्येन सर्वत्र" (६।३२) में कहा है, तभी "मर्वभूतात्मभूतात्मा" (५।७) कहना चरितार्थ होगा । यो ही बातें करने और पढी-सुनी बातें दुहरानेसे ही नहीं । अतएव इसी दर्शन एव अनुभवकी कोशिश होनी चाहिए ।

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥६॥

हे अर्जुन, हमारे इस अलौकिक जन्म और कर्मको जो इसी तरह— मेरी ही तरह—ठीक-ठीक साक्षात् अनुभव करता है वह शरीरको छोड़के—मरनेपर—फिर जन्म नहीं लेता (और) मुझीमे मिल जाता है—मेरा ही रूप बन जाता है ।६।

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।

बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥१०॥

(यह कोई नई बात नहीं है । पहले भी) जिनके राग, भय एव क्रोध निर्मूल हो गये थे, जो मुझ आत्माके सिवाय औरकी पर्वा न करके आत्मामे ही रम चुके थे (और इस तरह) जो ज्ञानरूपी तप के प्रभावसे पवित्र हो चुके थे ऐसे बहुतसे लोग मेरा स्वरूप—परमात्मा या ब्रह्म—बन चुके हैं ।१०।

दसवे श्लोकके पूर्वाद्धिके देखनेसे तो और भी साफ हो जाता है कि पूर्व जो जानकारी की बात कही गई है वह आत्मसाक्षात्कार रूप ही है, जिसके होते ही वामदेव एकाएक बोल बैठे कि मैं ही तो मनु, सूर्य आदि सब कुछ बना था—“तद्धैतत्पश्यन् ऋषिर्वाग्मदेव प्रतिपेदेऽहमनुरभव सूर्यश्च” (बृहदा १।४।१०) । इसीलिये इसी मन्त्रमे आगे साफ ही कह दिया है कि आज भी जिसे ऐसी दृष्टि मिल जाय वह भी समस्त संसारका रूप बन जाता है—समस्त जगत् को अपना स्वरूप ही देखने लग जाता है—“तदिदमप्येतर्हि य एव वेदाह ब्रह्मास्मीति स इद सर्वं भवति ।” यह भी देखा जाता है कि इसी मन्त्रमे ‘वेद’ शब्द आया है और देखने या दृष्टिके मानीमे ही ‘पश्यन्’ आया है । इसीलिये हमने जो पहले कहा है वही अर्थ वेदका है । ६वे श्लोकमे दिव्य कहनेका यह भी अभिप्राय है कि अवतारोके जन्म और कर्म असाधारण होते हैं; नकि हम लोगो जैसे । उनकी दृष्टि

श्रीर शक्ति देवी न होके व्यापक होती है । पूर्वके ६, ७ श्लोकोमें जो आत्मा शब्द बारबार आया है उसका भी यही अभिप्राय है कि आखिर मैं तो आत्मा ही ठहरा । इसीलिये जो मुझे आत्मा माने-जानेगा वह तो मेरा रूप हई, होई जायगा ।

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तास्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥११॥

हे पार्थ, जो लोग जिस दृष्टिसे मेरे निकट आते हैं—मुझे जानते-मानते—हैं मैं (भी) उन्हें वैसा ही मानता-जानता हूँ । (यह मम भू तो कि) सभी मनुष्य, मेरे ही रास्ते पर चलते हैं । ११।

कांक्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥१२॥

इस ससारमें जो कर्मोंकी सिद्धि चाहते हैं वह (सभी प्रकारके) देव-ताओंका यज्ञपूजन करते हैं । क्योंकि इस मनुष्य लोकमें कर्मोंके फलोंकी प्राप्ति जल्दी ही होती है । १२।

(इन दो श्लोकोमें जो बात कही गई है वह है तो गीताकी अपनी खास चीज ही । इसका बहुत विस्तृत निरूपण भी हमने श्रद्धापूर्वक कर्मोंके विचारके समय किया है । मगर इसका ताल्लुक पहलेके श्लोकसे भी है । गीताका यह एक मुख्य मन्तव्य है कि जोई दिल-दिमागमें आये ईमानदारीके साथ वही जवानसे बोले श्रीर हाथ-पाँवसे करे तो बल्याण ही बन्धाण समझिये । यही स्ववर्म-पालनका वास्तविक अर्थ है और यही ज्ञान इन दो श्लोकोमें भी कही गई है । पहले श्लोकने मिलान करनेपर यह अभि-प्राय स्पष्ट हो जाता है कि जिनको वह दिव्य दृष्टि प्राप्त हो जाती है, जिन्हें आत्मसाक्षात्कार कहते हैं, वह तो ब्रह्मरूप ही होते, ब्रह्मत्वको प्राप्त हो जाते हैं "ब्रह्मैव नन्ब्रह्माप्येति" (बृहदा० ४।४।६) । लेकिन जिनकी वह दृष्टि न हो वह अनेक प्रकारके होते हैं । कोई तो ईश्वरको आगधत्त

मानके पूजा-यज्ञ करते, कोई इन्द्र-उपेन्द्रादिके रूपमें उसे पूजते मानते कोई और भी देवी-देवताकी ही सूरतमें उसे याद करते और सतुष्ट करना चाहते, कोई पितरोके रूपमें ही उसको तृप्त करते और कोई भूत प्रेतादि मानकर ही मन्त्रतन्त्रादिसे उसे अनुकूल करना चाहते हैं। इसी दृष्टिकी विभिन्नताके अनुकूल उनके उद्देश्य भी अलग-अलग होते हैं। यही बात “कामैस्तैस्तै” आदि (७।२०-२३) और “यजन्तेसात्त्विका” (१७।४) में भी कही गई है।

इस प्रकार भगवानको आत्मा समझनेपर जब मनुष्य भगवानका रूप बन जाता है तो अन्य देवता, देवी आदि जिस किसी रूपमें भगवानको मनुष्य समझे-मानेगा वह वही होगा, इसमें शककी जगह हई कहाँ ? बेशक ईमानदारीका सवाल है। दिलसे ऐसा ही मानके काम करनेवालोंकी ही बात है। श्रद्धाका यही मतलब है। आमतौरसे ऐसी पूजा करनेवाले सचमुच श्रद्धा और विश्वासके साथ ही ऐसा करते हैं। जो लोग मनमें समझें कुछ और करे कुछ वे ऐसे शायद ही होते हैं। वे लोग इन पूजापाठके झमेलोमें पड़ते भी नहीं। इसीलिये यह कहना भी ठीक ही है कि सभी मनुष्य मेरे ही रास्ते पर चलते हैं। क्योंकि नियम यही है। अपवादमें ही शायद कोई ऐसा न करते हो। भगवान तो सभीकी आत्मा ठहरे। वैसा ही अनुभव वह करते भी थे जब बोल रहे थे। इसीलिये जब मनुष्य किसी भी देव दानवकी पूजा करेगा तो जरूर ही भगवानकी ही ओर जायेगा। उसका रास्ता वही होगा जो भगवानका है—जो उसकी ओर ले जाता है। यह ठीक है कि वह सीधा राजमार्ग न होके पगदडी और टेढ़ा-मेढ़ा रास्ता है, जो चक्कर काटके जाता है। इसीलिये तो महिम्नस्तोत्रमें पुष्पदन्तने साफ ही कह दिया है कि चाहे किसीकी पूजा करे या किसीको जाने-माने; मगर घूम-फिरके सभी भगवानकी ही तरफ जाते हैं। जैसे वर्षा या बर्फका सभी पानी घूम फिरके समुद्रमें ही जाता है,—“रुचीना वैचित्र्यादृजुकुटिल नानापथजुषाम्, नृणामेको गम्यस्त्वमसि पयसामर्णव इव।”

मनुष्य-लोकमें सिद्धि, कर्मोंके फलोकी प्राप्ति या कर्मोंमें सफलता जल्दी होती है, यह भी ठीक ही है। जो सुविधायें, जो अनुकूलताएँ मनुष्यको हासिल हैं वह पशुपक्षी या देवदानव किसीको भी नहीं मिली हैं, नहीं मिल सकती हैं। यहीकी कमाईसे तो उन शरीरोंमें जाया जाता है। इसीलिये उन्हें भोग-योनि या भोगनेवाले शरीर और मानव देहको कर्म-योनि माना है। भला पढ़ने-लिखने, सोचने-विचारने, समाधि आदि करनेकी सुविधायें और किसे प्राप्त है, सिवाय मनुष्योंके ? यहाँ तक कि वह अपने यत्नसे भगवान् हो जाता है। मगर दूसरे ऐसा कर नहीं सकते। देवता लोगोका तो ज्यादासे ज्यादा यही होता है कि अपनी जगहसे फिर इसी मनुष्य लोकमें आते हैं। वे यही यत्न करके सब कुछ प्राप्त करते भी हैं—“क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक विशन्ति” (६।२१)। इसीलिये इसी शरीरमें अलभ्य अवसर मिलता है कि दिव्य दृष्टि तथा आत्मसाक्षात्कार प्राप्त कर लें।

अब यह प्रश्न हो सकता है कि क्यों लोग सीधे भगवान्में न लगे देवी-देवताओंमें फँसते हैं ? वे गलत या चक्करवाले रास्तेमें क्यों पड़ते हैं ? सीधा रास्ता क्यों नहीं पकड़ते ? यदि कहा जाय कि प्रकृति या स्वभावके अनुसार ही ऐसा होता है और प्रकृति तो हरेक की भिन्न-भिन्न होती ही है, तो प्रश्न होता है कि जुदा-जुदा प्रकृति या विभिन्न स्वभावके शरीर बने ही क्यों ? इनकी जरूरत ही क्या थी ? और इन्हें बनाया किसने ? यदि कहे कि भगवान्ने बनाया तो उसने ऐसा क्यों किया ? विभिन्नता लानेमें उसका प्रयोजन क्या था ? और अगर उसने ही यह सब कुछ किया तो समूचे करने-धरनेकी जवाबदेही उसी पर आनी चाहिये, न कि किसी और पर। इतना ही नहीं। इतना बड़ा पैवारा फैलाने, असंख्य प्रकारके शरीरों एवं पदार्थोंके बनानेका सकट और इस कामका बुरा-भला नतीजा क्या उसे न भोगना पड़ेगा ? अगर नहीं, तो दूसरे लोग

अपने कर्मोंका फल क्यों भोगे और वह न भोगे ? नियम-कायदा तो एक ही ढंग का होगा न ? होना चाहिये न ?

इन्ही बातोंका उत्तर आगे लिखा है । उसका मतलब यही है कि सृष्टिमें अनेक प्रकारके कामोंका बँटवारा गुणोंके ही अनुसार बने स्वभावके ही अनुकूल हुआ है । जिसके दिल-दिमाग, शरीर और इन्द्रियोमें जिस गुणकी प्रधानता है उसीके अनुसार उसके कर्म होते हैं । ऐसी गुण विभिन्नता होने ही क्यों पाई, इसका उत्तर भी यही है कि पहले जन्मके कर्मोंके अनुसार ही सभी बातें होती हैं । जो जिस चीजका अभ्यास करेगा उसे वही याद आयेगी और उधर ही वह झुकेगा । इसीलिये कहा गया है कि मरनेके समय उससे पहलेके अभ्यासके अनुसार जो बात, जो चीज याद आयेगी उसी शरीरमें उसीके अनुकूलवाली परिस्थितिमें जन्म लेगा । इस तरह आगे बढ़ते जायँगे । शुरूमें क्यों ऐसा हुआ यह प्रश्न तो होता ही नहीं; क्योंकि ससारका शुरू न मानके इसे अनादि मानते हैं । यह ठीक है कि कर्मों और गुणोंकी सारी व्यवस्था भगवानके बिना नहीं हो सकती है । इसीलिये वही यह सब कुछ करते हैं । मगर न तो इसका फल ही वे भोगते और न इनसे परीशानी ही उठाते ! क्योंकि उन्हें तो आत्मज्ञान है न ? वह तो अपनेको अकर्त्ता और अभोक्ता—बेलाग—देखते हैं न ? श्लोकमें जो चातुर्वर्ण्य या चारों वर्णोंकी बात है वह दृष्टान्तके रूपमें भारतमें उस समय प्रचलित चीजको ही खयाल करके है । असलमें कर्मोंके अनेक विभागों और उनकी व्यवस्थासे ही मतलब है । श्लोकमें कर्म शब्द पूर्वके या प्रारब्ध कर्म और आगे होनेवाले कर्म—इन दोनों—का ही वाचक है । इसका पूरा विवरण कर्मवादमें मिलेगा ।

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्त्तारमपि मां विद्वद्यकर्त्तारमव्ययम् ॥१३॥

चारों वर्णोंको मैंने ही गुणों और कर्मोंके बँटवारेके अनुकूल ही बनाया

है । (लेकिन) इनका बनानेवाला होता हुआ भी मैं निर्विकार और अकर्ता हूँ, ऐसा जान लो । १३।

न मा कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥१४॥

(क्योंकि) न तो मुझमें कर्म चिपकते ही हैं और न मुझे उन कर्मों की फलोकी आकाक्षा ही है । (फिर मुझे इनसे ताल्लुक ही क्या ? यही नहीं,) जो कोई दूसरा भी मुझे इसी तरह साक्षात्कार कर लेता है वह भी कर्मोंसे (हर्गिज) बँध नहीं सकता । १४।

यहाँ उत्तरार्द्धमें जो 'अभिजानाति' क्रिया है उसका पहलेकी ही तरह साक्षात्कार ही अर्थ है । इसीलिये तत्त्वकी जगह 'अभि' शब्द उसमें जुटा है, जिससे उसका अर्थ होता है अच्छी तरह जानना । इसीको विज्ञान भी कहते हैं । अभिजानातिके ही अर्थमें अभिज्ञान बनता है, जिसका अर्थ है पहचान या परिचय करा देनेवाला । शकुन्तलावाली अँगूठी देखते ही दुष्यन्तकी आँखों के सामने उसकी मूर्ति नाच उठी । इसीलिये अभिज्ञान शाकुन्तलमें उसी अँगूठीको अभिज्ञान माना गया है । जो लोग ईश्वरके अकर्तृत्व और निस्पृहत्वका अपने ही भीतर साक्षात्कार करने लगे, अनुभव करने लगे, वह तो स्वयं ईश्वर ही हो गये । फिर उन्हें कर्मोंका बन्धन कैसा ?

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥१५॥

(यही कारण है कि) मुक्ति चाहनेवाले पुराने लोगोंने भी ऐसा ही समझके कर्म किया था । इसलिये तुम भी पुराने लोगोके द्वारा किये गये इस अत्यन्त प्राचीन कर्मको ही करो । १५।

इस श्लोकमें 'मुमुक्षुभिः' के साथ 'अपि'को जोड़के यह अर्थ किया है कि मुमुक्षु या मुक्ति चाहनेवाले लोगोंने भी कर्म किया था । इसका

आशय यह है कि जो लोग पूर्ण आत्म ज्ञानवाले जीवन्मुक्त थे उनसे तो किया ही था । मगर इस दशाकी प्राप्तिकी इच्छा या मोक्षकी कामना-वालोंने भी किया था । इसलिये तुम्हें भी हर हालतमें यही करना होगा, चाहे मुक्त हो, या मुमुक्षु—मोक्ष चाहनेवाले । अब इसमें एक ही दिक्कत रह जाती है 'कि ऐसा ही समझके'—'एवज्ञात्वा'—का मेल दोनों अर्थोंसे कैसे खायगा । ऐसा समझनेके तो मानी है यही समझना कि न तो मुझमें कर्म लिपट सकते और न मुझे उनके फलोंसे कोई काम है । और मुक्त या आत्मज्ञानी भले ही ऐसा समझे और उसका समझना ठीक ही है । फिर भी जो मोक्षकी इच्छावाला है वह ऐसा साक्षात्कार कैसे कर सकता है ? यह तो उसके लिये असंभव है । इसीलिये उसके सम्बन्धमें इसका यही आशय है कि ऐसे साक्षात्कारको उद्देश्य करके ही उसने भी कर्म किया । ऐसा उद्देश्य तो ठीक ही है । उससे बन्धन तो हर हालतमें होगा ही नहीं ।

अब यहाँ पर एक नई बात उठ खड़ी होती है । कृष्णके दिलमें यह खयाल आ सकता था कि कहीं ऐसा तो नहीं कि कर्म करो, कर्म करो यही बात रहरहके कहनेसे अर्जुन समझ बैठे कि कृष्णको कोई गर्ज है; तभी तो बारबार ऐसा कहते रहते हैं, यहाँ तक कि जब तक जो बात पूछता भी नहीं हूँ तभी तक वह बात भी इस अभागे कर्मके वारेमें कह डालते और चट कह बैठते हैं कि कर्म करो ही । यह समझना कोई अस्वाभाविक भी नहीं । खूबी तो यह थी कि कृष्ण एक तो बहुत बातें यो ही बोल गये । दूसरे बातें ही कह जाते तो भी एक बात थी । मगर वह तो कर्म करो, करोका तूफान-सा मचाये हुए थे । इसलिये शक-शुभे और ऐसे खयालोंकी गुजाइश जरूर थी और पूरी थी ।

इसीके साथ यह बात भी थी कि अब तक कर्म और उसके त्याग या सन्यासकी बात आई जरूर थी और उसे कब मानना और कैसे मानना,

कच नहीं मानना वगैरह बातें भी कही गई थी जरूर। मगर कर्म और कर्म त्याग या उर्त्ताकर्म—विकर्म—किस सूरतमें कैसे होता है और क्यों, यह चीज अब तक कही गई न थी। यह बड़ी बात है। किन-किन हालतोंमें कैसे कर्म ही कर्मका त्याग या विकर्म बन जायगा—क्योंकि अकर्म शब्द जो आगे आया है उसका कर्म त्याग और विकर्म—विपरीत कर्म—भी अर्थ है; इसीलिये १७वें श्लोकमें विकर्म शब्द आया भी है—और किस दशामें कैसे अकर्म ही कर्म बन जायगा, इसका जानना निहायत जरूरी था। नहीं तो कर्मका एक महत्त्वपूर्ण पहलू छूट ही जाता। इसलिये भी कृष्णको आगेकी बातें कहनी पड़ी है।

जो लोग ऐसा गमभ्रते हैं कि आगेके श्लोकोंमें कर्म और अकर्मकी परिभाषा या उनके लक्षण लिखे हैं वह भूलते हैं। यदि यह बात होती तो बारबार इन्हीं शब्दोंका प्रयोग न करके कुछ और शब्द बोलते। तभी तो पता चलता कि कर्म यह है और अकर्म यह है। मगर कृष्णने तो ऐसा नहीं किया है। इसलिये यही मानना पड़ेगा कि उन्हें परिभाषा नहीं करनी है। किन्तु यही बतलाना है कि जिसे आमतौरसे लोग कर्म मानते हैं वही कर्म त्याग और विकर्म भी कैसे बन जाता है और जिन्हें अकर्म—कर्म त्याग या विकर्म—मानते हैं वही कर्म कैसे बन जाते हैं। यही वजह है कि पहले (१६वें) श्लोकमें प्रथमान्त और द्वितीयान्त कर्म तथा अकर्म बोलनेके बाद और १८वेंमें ये बातें बतानेके पूर्व १७वेंमें 'कर्मण', 'अकर्मण' और 'विकर्मण' उन तीनोंको पष्ठ्यन्त रखते हैं। इससे एक तो पहले या आगेके अकर्म शब्दसे विकर्म भी लेना होगा यह अभिप्राय निकलता है। दूसरा यह कि इन तीनोंके स्वरूप या लक्षणको न जानके इनके सम्बन्धमें ही कुछ जानना जरूरी है।

श्लोकमें कवि शब्दका अर्थ है अत्यन्त सूक्ष्म और भूत-भविष्यको भी देख सकने वाला। उसकी भीतरी आंखें ऐसी हैं कि गहनसे गहन और

वारीकसे भी वारीक बातें देख सके । वेदोमें “कविर्मनीषी परिभू स्वयम्भू”
गब्दोमें परमात्माको कवि कहा है ।

असलमें चौथे अध्यायका निजी विषय यहीसे शुरू होता है ।

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥१६॥

कर्म क्या है (और) अकर्म क्या है इस सम्बन्धमें अलौकिक विद्वानोको
भी घपलेमें पड़ जाना पड़ा है । इसीलिये तुम्हें कर्म (की सारी बातें और
वारीकियाँ) बता दूंगा जिन्हें जानकर गलती और बुराईसे बच सकोगे । १६।

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥१७॥

कर्मके सम्बन्धमें भी बहुत कुछ जानना जरूरी है और विकर्मके
सम्बन्धमें भी । (इसी तरह) अकर्म—कर्म त्याग—के सम्बन्धमें भी
अनेक बातें जाननेकी हैं । क्योंकि कर्मकी बात बड़ी पेचीदा है । १७।

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत् ॥१८॥

जो आदमी कर्ममें ही अकर्म—कर्म त्याग और विकर्म—(भी) देखता
है और अकर्म—कर्म त्याग एवं विकर्म—में ही कर्म (भी), वही सब लोगोमें
बुद्धिमान है और योगी है और वही सब कुछ कर सकता है । १८।

यहाँ कई बातें विचारणीय हैं । सबसे पहली बात तो यही है कि
सीधे ढगसे यह हर्गिज नहीं मान लेना चाहिये कर्ममें बराबर अकर्म ही
देखना चाहिये या अकर्ममें कर्म ही । आपाततः देखनेसे तो यही प्रतीत
होता है कि यहाँ आलंकारिक विरोधाभासके रूपमें ही गीताके सिद्धान्तका
वर्णन है । इसलिये विरुद्ध या उल्टी ही बातें देखनेका सिद्धान्त इसमें
होना चाहिये ऐसा ही मालूम होता है । मगर गीता तो अलंकारका ग्रन्थ
है नहीं । यह तो हमारे प्रतिदिनके व्यवहारो, हलचलो, सघर्षों एवं कर्मोंके

करने-न करनेके दार्शनिक सिद्धान्त बताके तत्सम्बन्धी कायदे-कानूनका संग्रह (Manual) जैसा ग्रंथ है। इसीलिये जो बातें बराबर होती हैं और जिन्हे व्यावहारिक या अमली बातें कहते हैं उन्हें मिटा देने या भुला देनेसे तो गीताका काम चल सकता नहीं। तब तो यह कीचड़में ही जा फँसेगी और इसका मूल्य भी न रह जायगा। तब गीता वह चमकता हीरा न रह जायगी जैसा मानी जाती है।

इस दृष्टिसे देखने पर इस श्लोकका अर्थ ऐसा हो जाता है कि जो आदमी कर्ममें कर्म तो देखता ही है, या यो कहिये कि कर्मको कर्म तो जानता-मानता हई; लेकिन उसमें अकर्म यानी कर्मका त्याग और विकर्म भी समझता है। इसी तरह जो अकर्म यानी कर्मके त्यागमें भी कर्मका त्याग तो समझता ही है, मगर कर्म और विकर्म या विरोधी कर्म-निन्दित कर्म—भी देखता है। ऐसे ही जो अकर्म यानी विकर्म या निषिद्ध कर्मको भी विकर्म तो मानता ही है; मगर उसे कर्म-त्याग और कर्म भी जानता है। वह सबोमें बुद्धिमान है, वही युक्त या योगी है और वह बेघड़क कोई भी—सभी—कर्म कर सकता है, करता है। उसे कोई काम करनेमें खतरा तो नजर आता नहीं। फिर हिचक क्यों होगी? इस तरह आत्मज्ञानी या योगीकी दृष्टि या नजरको कर्मके बारेमें बहुत ही व्यापक बन जानेकी बात इस श्लोकमें कही गई है। निचोड़ यही है कि वह हमेशा यही मानता है कि कोई भी कर्म, जिसे व्यवहार, समाज या शास्त्रने अनुमोदित किया है, कर्म भी हो सकता है, कर्म-त्याग भी और विकर्म, दुष्कर्म या पाप भी। इसी तरह वह यह भी मानता है कि शास्त्रीय या समाज-अनुमोदित कर्मोंका त्याग भी त्याग तो रहता ही है। साथ ही साथ वह कर्म और विकर्म भी बन सकता है और विकर्म भी विकर्म होनेके साथ ही कर्म या कर्म-त्याग हो जाता है, हो जा सकता है। मालूम होता है, कोई जादूमतर या करामात है जो इनके रूपोंको बदल देती है अगर उसका प्रयोग किया जाय और

अगर न किया जाय तो ये ज्योके त्यो रह जाते हैं । कोई ऐसी जड़ी-बूटी, ऐसी औषधि है जिसे गीताने बताया है ।

अब इन तीनोंका दृष्टान्त ले सकते हैं । हल जोतनेकी बात लीजिये । एक हलवाहा ईमानदारीसे हल चलाता है । यही उसका कर्म है । यह कर्म बना रहेगा जब तक वह मजदूरी या खेती-गृहस्थीके सफल होनेके खयालसे ही यह काम करता रहेगा । मगर ज्योही इन नतीजो या परिणामो—फलो—की पर्वा उससे जाती रही; फलतः कर्मशक्ति या फलासक्ति छोड़के वह हल चलाने लगा; जैसा कि किसीने पकड़के जड़भरतसे हल चलवाया था । बस वही कर्म अकर्म बन गया । क्योंकि पहली—कर्मकी—हालतमें जो उसे डर-भय रहता था या काम विगड़नेका खतरा रहता था वही तो इसे कर्म बनाये हुए था और वही अब जाता रहा । जिससे वह उस कर्मसे बेलाग हो गया । लेकिन ऐसा भी होता है कि हमारे पड़ोसीसे हमारी कटाकटी चल रही है । पद-पद-पर हम उसे चिढ़ाना और दिक करना चाहते हैं । ऐसी ही हालतमें उसकी खेती का ऐन मौका विगड़ रहा है । हजार कोशिश करके भी वह न तो हल ही पा सकता है और न चलाई सकता है । फलतः तिलमिलाया हुआ है । ठीक उसी समय हमने अपना हल उठाया और उसे दिखाके बिना जरूरत ही हम किसी खेतमें चलाने लगे । ऐसा भी हो सकता है कि पड़ोसीकी जैसी ही अपनी जरूरतको पूरा करनेके बजाय हमने उसके किसी प्रचंड शत्रुको ही जान-बूझके अपना हल उसके सामने ही दिया । बस, यह हमारा विकर्म या दुष्कर्म हुआ । क्योंकि नाहक दूसरेका दिल दुखाना ही उसका लक्ष्य जो है ।

इसी तरह कर्मके त्यागको भी ले । यदि हमारे सामने किसी गरीब या निर्दोषको कोई जालिम पीटता हो तो उसकी रक्षा करनेके लिये दौड़ पड़ना हमारा कर्त्तव्य है । मगर हम उसे नहीं करते हैं । यही कर्मका त्याग हुआ । मगर इसकी तीन हालते होनेसे इसके भी तीन रूप हो जाते

है । यदि हम जानबूझके उसकी मददको न जायें तो यही कर्म त्याग होगा या विकर्म या पाप । यदि चाहते हुए और भरसक यत्न करने पर भी न जा सके, क्योंकि किसीने हमें कसके पकड़ लिया या बाँध दिया हो, तो कर्मका त्याग या अकर्म होते हुए भी यही हो गया हमारा कर्म, जिसे अच्छा काम, सत्कर्म या पुण्य कहिये । मगर ऐसा भी हो सकता है कि हम ऐन मौके पर इधर समाधिस्थ हो गये और उधर वह पीटपाट शुरू हुई । हमने सारी तैयारी पहलेसे ऐसी कर ली थी कि रुकना कथमपि सम्भव न था । या ऐसा भी हो सकता है कि हममें आत्मानन्दकी ऐसी मस्ती हो कि सुध-बुध होई न । ऐसी दशामें उसकी मददके लिये हमारा न जाना सचमुच कर्म-त्याग है ।

अब रही विकर्मकी बात । साधारणतः हिंसा बुरी है, विकर्म है । फिर भी लोग इसे बराबर करते ही रहते हैं । इसीलिये वह विकर्मका विकर्म ही रहेगी जब तक हम रोजी-रोजगार, पेट या महज वैरविरोध आदिके खयालसे यह चीज करते रहेगे । मगर आखिर धर्म-व्याध भी तो कसाईका ही काम करता था । हालत यह थी कि एक तो कोशिश कटके थक चुका था, फिर भी उससे उसका पिंड छूट न सका । दूसरे उसके करने या न करनेमें—होने या न होनेमें—और उसके परिणाम स्वरूप पैसे मिलें या न मिलें, या और कुछ हो या न हो, उसे किसी बात की जरा भी पर्वा न थी—उसे अब्बल दर्जेकी बेफिक्री थी, मस्ती थी । इसीलिये यह विकर्म उसके लिये अकर्म या कर्मोका सच्चा त्याग था । ऐसा हर समझदार, हर आत्मज्ञानी कर सकता है, करता है । लेकिन मान लें कि वही धर्म-व्याध या दूसरे ही इतनी दूर तक न पहुँचे हो । जीविकार्थ उन्हें कुछ न कुछ खामखा करना भी पड़े । इसीके साथ कसाईका काम उनका खान्दानी पेशा होनेके कारण—जैसी कि धर्मव्याधकी बात थी—उन्हें सुलभ होनेपर भी इससे बचनेकी सारी कोशिश करने कर ली । मगर

मजबूर हो गये और दूसरी जीविका मिली ही नहीं। ऐसी दशामे केवल जीविकाके खयालसे ही वही विकर्म या हिंसाका काम करनेपर भी वही उनके लिये कर्म या सत्कर्म हो जायगा। मनुस्मृतिके १२वें अध्यायमे लिखा है कि विश्वामित्रादि ऋषियोंने कुत्ते आदिका मांस खा-खिलाके घोर दुष्कालमे प्राण तथा धर्म वचाये। छान्दोग्य उपनिषद (१।१।१-७)मे लिखा है कि हाथीके जूठे उडद खाके उपस्ति ऋषिने प्राणों और धर्म दोनोंकी ही रक्षा की। इसलिये ऐसा तो होता ही रहता है।

हमने जो कुछ लिखा है वह अक्लमे आनेवाली चीज है। व्यवहारमे भी ऐसा होता आया है, होता है और होता रहेगा भी। इसीलिये गीताके इस श्लोकका भी अर्थ ऐसा ही करना उचित है जो व्यवहारके अनुकूल हो। यह मान लेना कि कर्मको हमेशा अकर्म ही समझते और देखते रहे, निरी नादानी है। वैसी मनोवृत्ति जबतक न हो यह कैसे हो सकता है और यह मनोवृत्ति केवल योगीके वशकी नहीं है। माना कि उसने खुद ऐसी ही मनोवृत्ति की और वह असग भी है। मगर कर्मोंका ताल्लुक तो आखिर दूसरोसे भी होता है न? और अगर वे ऐसा न समझे तो भी क्या उनके लिये भी वह अकर्म ही हो जायगा? यह उलटी बात होगी। एक ही कर्म किसीके लिये सत्कर्म, किसीके लिये दुष्कर्म और किसीके लिये अकर्म या कर्मत्याग हो सकता है अपनी अपनी भावनाके अनुसार। यही बात हरेक कर्ममे निरपवाद लागू है। पूजा-पाठ, समाधि तकमे हिंसा तो होती ही है। और नहीं तो साँस लेने या शरीरकी रगड़से ही जाने लक्ष-लक्ष कीटाणु खत्म हो जाते हैं। इसीलिये अष्टावक्रने अपनी गीतामे कहा है कि नादानकी निवृत्ति या कर्मत्याग भी प्रवृत्ति या कर्म बन जाता है और विवेकीकी प्रवृत्ति भी निवृत्ति बन जाती है, “निवृत्तिरपि मूढस्य प्रवृत्तिरुपजायते। प्रवृत्तिरपि धीरस्य निवृत्तिफलभाणिनी” (१८। ६१)। इसमे ‘भी’के अर्थमे जो ‘अपि’ शब्द है वही हमारे आग्यको

व्यक्त कर देता है। २०वें श्लोकके 'प्रवृत्तोऽपि' वगैरह भी यही बात व्यक्त करते हैं।

हमने पहले ही कहा है कि चौथे अध्यायका अपना विषय इसी श्लोकसे शुरू होता है। इसके पहले तो दूसरे, तीसरे अध्यायके ही प्रसंगकी बातें आई हैं। यदि कोई भी विवेकी गौर करे तो यह जरूर मानेगा कि कर्म करने और उसके त्याग या सन्यासकी यह बारीकी निहायत जरूरी चीज है जो छूटी थी। इसीलिये गीताके चौथे अध्यायने इसे पूरा किया है। इसमें भी असल चीज है कर्मत्याग या सन्यास ही। इसीके बारेमें तो उलझने पैदा होती है और लोग अट-सट कर बैठते हैं, मान बैठते हैं। लोगोको धोके और भ्रम भी तो सन्यास या कर्मत्यागको ही लेके होते हैं। इसीलिये उसका खासतौरसे स्पष्टीकरण यहाँ जरूरी था। यह सन्यास ज्ञानका साधन है और ज्ञानके बलसे ही यह होता भी है। इस प्रकार एक तरहसे इन दोनोंका परस्पर सम्बन्ध है—ये दोनों अन्योन्याश्रय-वाले हैं यह बात भी आगे स्पष्ट की जायगी। इस तरह यही चीजें इस अध्यायके मुख्य विषय हैं। इसीलिये इसे ज्ञानकर्मसन्यासयोगके नामसे ही अन्तमें कहेंगे भी।

इस बातका निरूपण इस १८वें श्लोकसे ही शुरू होके ३७वें तक चला जाता है। बीच-बीचमें एकाध बार ज्ञानकी बात प्रसंगसे आई है। अन्यथा आगेके १९ श्लोक इसी एक ही श्लोकके व्याख्यान स्वरूप है। अनेक प्रकारसे उनमें यही बात—इसी श्लोकका अभिप्राय—व्यक्त किया गया है। यह बात उन श्लोकोके अर्थ लिख चुकनेपर ही हम बतायेंगे। तभी समझमें आसानी होगी भी।

यस्य सर्वे समारम्भाः कामसंकल्पवर्जिताः ।

ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः ॥१९॥

जिस (आदमी)के सभी काम कामना तथा फल आदिकी आसक्ति

बिना ही होते हैं, (इसीलिये) जिसने ज्ञानरूपी आगमे सभी कर्म जला दिये हैं, विद्वान लोग उसीको पंडित कहते हैं । १९।

त्यक्त्वा कर्मफलासंगं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।

कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति सः ॥२०॥

(क्योंकि) ऐसा आदमी कर्मों और उनके फलोकी आसक्तिको मिटाके बेपर्वाह और हमेशा मस्त रहता है । (इसीलिये) वह कर्मोंको करता हुआ भी (दरअसल) कुछ भी नहीं करता है । २०।

निराशीर्यत्तचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥२१॥

जो सभी इच्छा-आकाक्षाओंको लात मार चुका है, जिसने मन और बुद्धिको अपने काबूमें कर लिया है (और) जिसने सभी डल्ले-पल्लेसे नाता तोड़ लिया है, (ऐसा आदमी) केवल देह या इन्द्रियोसे ही कर्मोंको करता हुआ भी पाप और बुराईके पास जातातक नहीं । २१।

यदृच्छालाभसन्तुष्टो द्वन्द्वातीतो विमत्सरः ।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वाऽपि न निबध्यते ॥२२॥

योही जो कुछ भी मिल जाये उसीसे जो सन्तुष्ट हो, रागद्वेष—हर्ष-विषाद—काम-क्रोधादि द्वन्द्वोंसे जो बहुत दूर हो गया हो, जिसमें वैर-विरोध या दूसरेकी सफलतासे होनेवाली जलन न हो और जिसके दिलपर कामके पूरा होने या न होनेका कोई प्रभाव न पड़े वह आदमी सभी कर्मोंको करके भी बन्धनमें हर्गिज नहीं पड़ता । २२।

गतसंगस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥२३॥

जो आसक्तिशून्य है, जो सभी बन्धनोंसे रहित है, (इसीलिये) जिसकी बुद्धि आत्मज्ञानमें ही डूबी है—जो स्थितप्रज्ञ है—और जो (केवल) यज्ञके ही लिये कर्म करता है उसके कर्म जड़मूलसे खत्म हो जाते हैं । २३।

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥२४॥

(जिस यज्ञमें ऐसी भावना है कि) आहुति 'आदिके' साधन स्तुव आदि ब्रह्म ही है, घृतादि हवनके पदार्थ भी ब्रह्म है, ब्रह्मरूपी अग्निमें ब्रह्मरूपी यजमान ब्रह्मरूपी हवनक्रिया करता है, उस समूची यज्ञात्मक क्रियाको ब्रह्मका रूप मिल जानेसे वह पूर्ण समाधि ही हो गई । इसलिये उससे ब्रह्मकी ही प्राप्ति होती है ॥२४॥

दैवमेवापरे यज्ञ योगिनः पर्युपासते ।

ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपैजुह्वति ॥२५॥

दूसरे योगी इन्द्र आदि देवताओंके ही यज्ञका अनुष्ठान करते हैं । कुछ और लोग ब्रह्मरूपी अग्निमें ही देहधारी आत्माका हवन ज्योंका त्यों कर देते हैं ॥२५॥

श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुह्वति ।

शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति ॥२६॥

(चौथे प्रकारके) कुछ लोग श्रोत्र आदि इन्द्रियोका हवन सयमरूपी आगमें करते हैं । (पाँचवें) दलवाले शब्द आदि विषयोका हवन ज्ञान-इन्द्रियरूपी अग्निमें ही करते हैं ॥२६॥

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसंयम योगाग्नौ जुह्वति ज्ञानवीपिते ॥२७॥

(छठे प्रकारके) लोग सभी इन्द्रियोकी तथा प्राणकी भी सभी क्रियाओं का हवन मनके सयमरूपी अग्निमें, जो ज्ञानके द्वारा खूब धोकी जा चुकी है, करते हैं ॥२७॥

द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योग यज्ञास्तथाऽपरे ।

स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः ॥२८॥

दूसरे भी कल्याणार्थ यत्न करनेवाले लोग हैं जिनके व्रत या यज्ञोंके

नियम बड़े ही सख्त है । (ये पाँच दलोमे विभक्त हैं और वे हैं) अन्नादि पदार्थोंसे यज्ञ करनेवाले, तपरूपी यज्ञके करनेवाले, अष्टांग योगरूपी यज्ञ करनेवाले, सद्ग्रन्थोंके पाठरूपी यज्ञके कर्त्ता और ज्ञान यज्ञके करने-वाले । २८।

अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेष्वपानं तथापरे ।

प्राणापानगतीरुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः ॥२९॥

(तीन तरहके और भी लोग हैं जो यज्ञ करते हैं और उनमें) एक तो अपानमें प्राणका ही हवन यानी पूरक करते हैं । दूसरे प्राणमें ही अपानका हवन यानी रेचक करते हैं । तीसरे प्राण और अपान दोनोंकी क्रिया रोकके कुम्भकमें ही लगे रहते हैं । २९।

अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।

सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः ॥३०॥

यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।

नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्यः कुरुसत्तम ॥३१॥

(पन्द्रहवे प्रकारके) कुछ और भी हैं जो खानपान आदिपर सख्त समय करके इन्द्रियोकी क्रियाओंको प्राणकी क्रियाओंमें ही हवन कर देते हैं । (इस तरह) ये सभी यज्ञ करनेवाले इन्हीं यज्ञोंके द्वारा (अपने दिल-दिमागकी सभी) गन्दगियोंको धो डालते हैं (और) यज्ञशिष्ट—यज्ञके बाद बचे हुए—अमृतको ही भोगते हुए सनातन—नित्य—ब्रह्मको प्राप्त कर लेते हैं । हे कुरुसत्तम,—कुरुवशके दीपक,—जो यज्ञ नहीं करता उसका तो काम यही नहीं चल सकता । परलोकका तो कहना ही क्या ? ३०।३१।

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान् विद्धि तान्सर्वानिवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥३२॥

इस प्रकार अनेक तरहके यज्ञ वेदमें प्रमुख रूपसे कहे गये हैं । कर्मोंसे

ही वे सभी तैयार होते हैं ऐसा जान लो; (क्योंकि) ऐसा जाननेसे ही मुक्त होंगे । ३२।

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परन्तप ।

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥३३॥

हे परन्तप, घृतादि भौतिक पदार्थोंसे किये जानेवाले यज्ञोकी, अपेक्षा ज्ञानयज्ञ कहीं अच्छा है । (क्योंकि) हे पार्थ, (आखिर) सभी कर्मोंका अन्तिम ध्येय ज्ञान ही तो है और ज्ञानसे ही कर्मोंका खात्मा भी होता है । ३३।

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥३४॥

तो यह याद रखो, नम्रतापूर्वक शरणमें जाने, (यथाशक्ति) सेवा करने (और अवसर पाके) पूछनेपर ही तत्त्वदर्शी ज्ञानी जन तुम्हें ज्ञानका उपदेश करेंगे । ३४।

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पांडव ।

येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥३५॥

हे पांडव, जिस ज्ञानको हासिल कर लेनेसे तुम्हें ऐसा मोह न होगा (और) जिसके चलते सभी पदार्थोंको अपने आपमें देखोगे और मुझमें भी । ३५।

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं सन्तरिष्यसि ॥३६॥

अगर तुम सभी पापियोसे कहीं बढ-चढके भी पापी हो (तो भी) सभी पापो—पाप-समुद्र—को इस ज्ञानकी नावसे ही पार कर जाओगे । ३६।

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥३७॥

हे अर्जुन, जिस तरह धक्धक् जलनेवाली आग समूचा ईंधन (वातकी

वातमे ही) भस्म कर डालती है। उसी तरह ज्ञानरूपी आग भी सभी कर्मोंको भस्म कर देती है। ३७।

अब आगे ज्ञानकी प्राप्तिके अन्य साधनोका विचार तीन श्लोकोमे करके ४१वेमें पुनरपि इसी कर्म-अकर्मका उपसंहार करेंगे। फिर अन्तिम श्लोकमे अध्यायके उपदेशका निचोड कहके अर्जुनको तैयार हो जानेकी बात कहेंगे। इसलिये उचित है कि यहीपर पीछेके १६ (१६-३७) श्लोकोका सिंहावलोकन करके देखे कि उनसे कहाँतक १८वेके कर्म-अकर्मवाले सिद्धान्तका स्पष्टीकरण होता है और सक्षेपमे उनमे कहा भी क्या गया है।

सबसे पहले शुरूके पाँच (१६-२३) श्लोकोको ही ले। इनमे २१वेंको छोड शेष चारोमे कर्मोंके करते रहने पर भी मनुष्य कर्मरहित, अकर्म या कर्मत्यागी कैसे हो जाता है यही बात कही गई है। बेशक, चारोमें कुछ न कुछ नई बातें भी हैं। फिर भी इन सबोको मिला लेनेपर ही हम इस निश्चयपर पहुँच पाते हैं कि किस दशामें—कैसी मनोवृत्ति रहनेपर—मनुष्यके कर्म अकर्म बन जाते हैं और कर्मोंके करते रहनेपर भी कर्मत्याग या सन्यासका काम पूरा हो जाता है। सन्यासका भी तो प्रयोजन यही है कि कर्मोंके बन्धनोंसे छुटकारा हो जाय और वही बात यो भी हो जाती है। इसलिये यहाँ अर्थतः सन्यास है, न कि स्वरूपतः। क्योंकि स्वरूपतः तो कर्म करते ही रहते हैं।

तो अब यह देखे कि इन श्लोकोमे क्या-क्या बातें हैं जो कर्मको अकर्म बनाती हैं। तत्त्वज्ञान तो चारोमे ही स्पष्टतया और अर्थात् भी आया ही है। मगर उसके फलस्वरूप जो मनोवृत्ति होती है उसीसे हमारा मतलब है। पहले श्लोकमे काम और फलादिकी कल्पना या उनकी आसक्ति, इन दोनोका पूर्ण त्याग आया है। मगर इसे वे सकल्पके रूपमे कहा है। दूसरे—२०वे—मे कर्म और फलकी आसक्तिके त्यागके साथ बेपर्वाही

और सदा रहनेवाली मस्ती आई है। २२वें कर्मके पूरे होने-न होने के वेपर्वाही—समत्व—के साथ शरीरयात्राके लिये वेफिक्री, जोई मिले उसीसे सतोष, हर्ष-विपाद आदिके लेशका भी न होना और दूसरोकी सफ़्फता देखके जलनका न होना यही बातें कही गई हैं। २३वें में हर तन्मया असगता, सभी बन्धनोसे छुटकारा और बुद्धिके तत्त्वज्ञानमें डूब जाने के अलावे यह भावना होना कि ये कर्म यज्ञार्थ हो रहे हैं, यही बातें कही गई हैं। इन सबके मिलानेसे ऐसा हो जाता है कि आत्मसाक्षात्कार के कर्मोंसे छुटकारा होता है—वे जल जाते हैं। मगर इसकी—माधात्मक की—पहचान क्या है? यही देखना है और यही असल चीज है। इस दृष्टि में पता लगता है कि पहली चीज है बुद्धिका आत्माकी ही और टंग जाना और मनका उसीमें रम जाना। मगर इसका पता लगता है तब जब कामना सकल्प, कर्म तथा फलकी आसक्ति, ये सभी छूट जाते हैं और हमें गति मिलनी रहती है। लेकिन ये सभी भीतरी बातें हैं। इसीलिये इनका पता कैसे लगे? यही कारण है कि यह कह दिया है कि न तो किसी आदमी का देवता बगैरह की पर्वा हो, न खाने-पीने आदिके लिये हाय-हाय, न निर्माणा भी वैर-विरोध, न हर्ष-द्वेष और राग और न किसीमें चिपकना। इसीसे साथ यह भी रहे कि काम पूरा हुआ तो क्या, न पूरा हुआ तो क्या? फल न निश्चिन्त रहे। ये बाहरी पहचान हैं। अन्तमें इनके साथ यह भी कहा दिया कि यज्ञके लिये ही कर्म कर रहे हैं, कर्म हो रहे हैं यदि यह भावना हो जाय तो सुन्दर हो। जरूरी नहीं है कि यह भावना होई। मगर न तो सुन्दर।

अब रहा व्रीचका २१वाँ श्लोक। इसमें विकर्मको ही अकर्म का कर्म-त्याग बन जानेकी बात कही गई है। क्योंकि किन्विष या पाप प्रदत्त तो वही पैदा होता है न? इसका भी रास्ता माध्यात्मिक वर्ग के जो कर्मको अकर्म बनानेका। मगर श्लोकमें कुछ खास बातें कही गई हैं।

यही इसकी विशेषता है। जो कुछ कहा गया है उसका निचोड़ यही है कि कोई भी काम करनेमें शरीर, इन्द्रियाँ, मन और बुद्धिके एक साथ होनेपर ही वह पूरा होता है और उसकी पूर्ण जवाबदेही होती है। लेकिन यदि मन और बुद्धिको उधरसे खींच ले और केवल शरीर या इन्द्रियोको ही—क्योंकि बाहरी इन्द्रियाँ या हाथ-पाँव आदि शरीरमें ही आ जाते हैं; इसीलिये श्लोकमें 'शारीर' कहा है—उसे करने दे, तो जवाबदेही छूट जाती है। यही बात श्लोकमें "यत्तच्चित्तात्मा" और "केवल शारीर" से कही गई है। 'केवल शरीरसे' यह तो 'यत्तच्चित्तात्मा' होने या मन और बुद्धिको काबूमें कर लेनेका परिणाम ही है। इसकी पहचानके लिये 'त्यक्तसर्वपरिग्रह' कहा है। सब लवाजिम और डल्ले-पल्लेसे नाता तोड़ लेना—न कोई आगे हो न पीछे, न घरबार हो और न दूसरी ही कोई जरा भी सम्पत्ति। तभी तो पक्की पहचान होती है कि सचमुच इस आदमीका मन किधर है। कुछ भी घर-गिरस्ती या कपड़ा-लत्ता होनेपर मन उसीमें जाता ही है।

यहाँ यह भी जान लेना होगा कि यद्यपि सकल्प और आसक्तिको आमतौरसे एक ही मानते हैं, तथापि दोनोंमें कुछ न कुछ फर्क है। सकल्प भी आसक्तिका ही एक रूप है। मगर कोई भी काम शुरू होनेके पहले जो आसक्ति होती है, चाहे उस कामके पूरे होनेकी या फलकी, या दोनोंकी ही, उसके फलस्वरूप जो मनमें उसके बारेमें तरह-तरहकी कल्पनाये होती है कि यो करेंगे, त्यो करेंगे वही सकल्प है। काम शुरू होनेपर उसके खत्म होने-न होनेके बादतक जो कर्म और फलसे मनका चिपकना है वही आसक्ति है। इसीलिये मौलिक भेद न होनेपर भी कुछ न कुछ भेद हई। इसीलिये दोनोंको जुदा-जुदा कहा गया है। गीतामें कई बार ऐसा मौका आया है। यही यह भी जान लेना चाहिये कि यह "सम सिद्धावसिद्धौ" तीसरे अध्यायमें तो आया नहीं। यहीपर इस अध्यायमें एक बार और

तीन बार द्वितीय अध्यायमें आया है । मगर पहले दो बार ज्ञानके सम्बन्धमें और बादमें एक बार कर्मके सम्बन्धमें । यहाँ भी कर्मके ही सम्बन्धमें है । इसमें और “सिद्धयसिद्धयो समो भूत्वा”में पूर्ण समानता है । ज्ञान और कर्मके समत्वका भेद पहले ही बताया जा चुका है ।

तेईसवें श्लोकमें यज्ञार्थकर्म—यज्ञायकर्म—की बात आ जानेसे २४वेंसे लेकर ३१वेंतक ८ श्लोकोंमें यज्ञोकी ही बात आ गई है । इनमें भी ३०वेंके पूर्वार्द्धतक साढ़े छे श्लोकोंमें कुल पन्द्रह प्रकारके यज्ञोका वर्णन है । शेष डेढमें उनकी महत्ता बताई गई है । यज्ञ सब पापों और बुराइयों को धो देते हैं, और यज्ञके बाद ही बचे-बचाये पदार्थोंको अमृत समझ उन्हें भोगनेवालोंको ब्रह्मकी प्राप्ति भी होती है, यही दो बातें कही गई हैं । मगर ३१वेंके उत्तरार्द्धमें जो यह कहा है कि यज्ञ न करनेवालोंका तो काम यही नहीं चल सकता, परलोककी बात तो दूर रहे, वह यह सूचित करता है कि गीताका यज्ञ बहुत ही व्यापक है । फलतः इसके भीतर समाजोपयोगी कार्य भी एक-एक करके आ जाते हैं । असलमें जिन पन्द्रह यज्ञोको गिनाया है उनके भीतर दुनियाके सभी काम आ जाते हैं । खूबी तो यह है कि पन्द्रह तरहके यज्ञोको गिनाके अन्तमें यह कह दिया है कि इस तरहके बहुतेरे यज्ञ वेदोंमें आते हैं—“एव बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे” । इसीसे स्पष्ट हो जाता है कि नमूनेके रूपमें या दल और किस्मके रूपमें ही ये पन्द्रह गिनाये गये हैं । दरअसल हरेकके पेटमें सैकड़ों-हजारों तरहके यज्ञ आ सकते हैं ।

यज्ञोंके बारेमें थोड़ा और भी विचारें तो अच्छा हो । तीसरे अध्यायमें भी “यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र” (३।९)में यज्ञार्थ कर्मकी बात आई है । वही यहाँ भी है । गौरसे देखनेसे यह भी पता चलता है कि दोनों श्लोकोंमें एक ही बात है । इसीलिये सग या आसक्तिका त्याग वगैरह भी दोनोंमें ही आये हैं । अगर वहाँ ‘कर्मबन्धन’से छूटनेकी बात है तो यहाँ कर्मके

समग्र या जड़मूलसे खत्म हो जानेकी बात है। मगर दोनोका आशय एक ही है। हाँ, एक अन्तर जरूर है और है वह महत्वपूर्ण। यहाँ “ज्ञाना-वस्थितचेतस” कहनेसे बुद्धिका ज्ञानमे या आत्मचिन्तनमे डूबना लिखा है। उसके आगे जो “ब्रह्मार्पण” (४।२४)श्लोक है उससे भी यही सिद्ध होता है। इसमे तो कर्मको समाधिका रूपान्तर बना दिया है और कह भी दिया है। जब ब्रह्मके सिवाय और कोई खयाल हई नही तो समाधि तो पूरी होई गई। मगर जैसा कि वही कह चुके है, तीसरे अध्यायमे यह बात नहीं है। वहाँ जनसाधारणकी बात ही आई है, हाय-हाय छोडके कर्म करनेकी जरूरत उन्हे बताई गई है और उन्ही कर्मोंसे यज्ञके स्वरूपका निर्माण कहा गया है। इस तरह एक पहेलीसी खडी हो जाती है। मगर इसका समाधान भी है।

असलमे तीसरे अध्यायकी स्थितिसे आगेतककी स्थितिको ही दृष्टिमे रखके चौथे अध्यायमे कर्म, अकर्म और यज्ञका निरूपण आया है। यह तो ठीक ही है कि पूर्ण ज्ञानीके कर्मोंकी बात यहाँ बार-बार आई है। मगर ३०वेंके “यज्ञक्षपितकल्मषा” और पूरे ३१वे श्लोकसे ही सिद्ध हो जाता है कि पूर्ण ज्ञानीसे नीचे दर्जेके लोगोके लिये भी यज्ञकी बात यहाँ कही गई है। क्योंकि ज्ञानीको पापसे ताल्लुक ही क्या? उसका पाप तो ज्ञान ही जला देता है। वही कर्मको भी जलाता है। साथ ही, यज्ञशेष अमृतका भोग करनेवाले सनातन ब्रह्मको प्राप्त होते है, इस कथनसे भी पता चलता है कि ऐसा करते-करते जब उनका अन्त करण निर्मल हो जाता है तभी पूर्ण ज्ञानके द्वारा ब्रह्मको प्राप्त करते है। क्योंकि ज्ञानी तो ब्रह्मरूप हई। फिर खा-पीके ब्रह्मको क्या खाक प्राप्त करेगा? मुमुक्षुओके भी कर्म करनेकी बात इसी अध्यायमे पहले कही गई भी है। “तत्स्वय योग-ससिद्ध” (४।३८)से भी पता लगता है कि कर्मसे अन्त करणकी शुद्धिरूपी ससिद्धि मिलनेपर ही ज्ञान प्राप्त होता है। क्योंकि वहाँ ‘योगससिद्ध’

शब्दका सिवाय उसके दूसरा अर्थ संभव नहीं कि "कर्मोंके करनेसे जिसका अन्तःकरण शुद्ध हो गया है"। उसके आगे "योगसंन्यस्तकर्माणि ज्ञान-सच्छिन्नमयम्" (४।४१) से भी स्पष्ट है कि कर्म करते-करते अन्तःकरण-की पवित्रता हो जानेपर ही कर्मोंका स्वरूपतः संन्यास करना जरूरी हो जाता है, ताकि निदिध्यासन और समाधि यथोचित रीतिमें हो सकें और पूर्ण आत्मसाक्षात्कार हो जाये। जबतक कर्म न करे तबतक उसका संन्यास असंभव है, यह तो "नकर्मणामनारम्भात्" (३।४) में कही चुके हैं। उसलिये यहाँ यह कहना कि "योग यानी कर्म करके ही जिसने कर्मोंका संन्यास किया है" ठीक ही है। उसीलिये यही बात "आरक्षोर्मुने" (६।३) में तथा "संन्यासस्तु महाबाहो" (५।६) में भी कही गई है। हम इसपर विशेष प्रकाश भी डाल चुके हैं। यही कारण है कि "ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि" (४।३७) और "ज्ञानाग्निदग्धकर्माणि" (४।१६) के साथ इस "तत्त्वय योगमसिद्ध" को मिला देनेपर "सर्वं कर्माग्निल पायं" (४।३३) में "परि-समाप्यते" के पर्यवसानके दोनों ही अर्थ करने जरूरी हो जाते हैं। एक तो यह कि सभी कर्मोंका फल दूरअसल ज्ञान ही है। दूसरा यह कि ज्ञानके बाद सभी कर्म जड़मूलसे खत्म हो जाते हैं। "नमश्च प्रविलीयते" और "सर्वं कर्माग्निल परिसमाप्यते" का बहुत सुन्दर मेल भी है, यदि शब्दोंके अर्थोंपर गौर करें।

इतना ही नहीं। यदि यज्ञोंके स्वरूपोंको भी देखें तो पता चलता है कि आत्मज्ञानीके सिवाय दूसरोंके भी यज्ञ उनमें आये हैं। "ब्रह्मार्पण" आदि श्लोकमें ठीक आत्मज्ञानीका ही यज्ञ है। मगर उसके बाद जो देवयज्ञ आदिका वर्णन है वह तो निश्चय ही आत्मज्ञानियोंके यज्ञका नहीं है। वह भला देवताओंका यज्ञ क्यों करने लगे? उनकी नजरोंमें देव-दानव वगैरह तो हई नहीं। यज्ञ भी स्वतंत्र कोई चीज नहीं है। शेष चीदह यज्ञोंका भी यही हाल है। "ब्रह्माग्नावपरे यज्ञ" में भी ब्रह्मरूपमें

देही आत्माका चिन्तन चलता है। इसीलिये वह यज्ञ भी आत्मज्ञानके पहलेकी चीज है। इसी प्रकार ज्ञानयज्ञ भी बड़ा व्यापक है। इसीलिये गीताके अन्त (१८।७०) में गीताके पढ़ने-पढ़ानेको भी ज्ञानयज्ञ कह दिया है। फलतः ज्ञानयज्ञ आत्मज्ञानको ही कहते हैं यह तो माना जा सकता नहीं। जब “ब्रह्मार्पण” आदि आत्मज्ञानरूपी यज्ञसे पृथक् ही ज्ञानयज्ञ गिनाया है तो वह जरूर ही दूसरे ही प्रकारका है।

वात असल यह है कि यज्ञमें किसी न किसी पदार्थकी आहुति अग्नि आदिमें दी जाती है। इसी समानताके खयालसे जहाँ एक पदार्थको दूसरेके पास लाके खत्म किया वही यज्ञ नाम दे दिया गया है। आहुतिके बाद उसके पदार्थ खत्म तो होई जाते हैं। विषयोंमें जानेपर इन्द्रियोकी परीशानी जाती रहती है। मालूम पड़ता है कि वह खत्म हो गईं। इन्द्रियोके पास आके विषय तो खत्म होते ही हैं। ब्रह्मके रूपमें आत्माका चिन्तन करनेसे उसका देहयुक्त रूप तो खत्म होई जाता है। मनके रोकनेसे इन्द्रियोकी और प्राणकी भी क्रियाये खत्म होई जाती है। पूरकमें प्राणकी क्रिया होती नहीं। क्योंकि वायु बाहर जाये तब न ? वहाँ तो भीतर ही खींचा जाता है और वही है अपानकी क्रिया। रेचकमें वायु बाहर ही निकालते हैं। इसीलिये वहाँ अपानकी ही क्रिया गायब है। कुम्भकमें दोनोंकी ही क्रिया रुक जाती है। यद्यपि प्राणायाम तीनोंको ही मिलाके या अलग-अलग भी कहते हैं। मगर पूरक-रेचकको जुदा गिना देनेके बाद प्राणायामके मानी हैं केवल कुम्भक। इसी प्रकार सभी यज्ञोंके बारेमें जानना होगा। “सर्वेऽप्येते यज्ञविदः” (४।३०) में विदका अर्थ ज्ञान नहीं, किन्तु लाभ है। अतः यज्ञविद का अर्थ है यज्ञ करनेवाले।

यहाँ आत्मज्ञानके सिवाय दूसरे यज्ञोंके वर्णन करनेका आशय यही है कि जिनकी मनोवृत्ति बहुत ऊँची नहीं उठ सकती है वह भी धीरे-धीरे उस दशामें पहुँच जाये। इसीलिये सभी क्रियाओंमें यज्ञकी भावनाका

उपदेश है। “यत्करोषि” (६।२७-२८) में जिस प्रकार सभी क्रियाओं में भगवानकी पूजा या भेंटकी भावनाका उपदेश किया गया है, ठीक वही बात यहाँ है। भगवानकी भेंटकी ओर स्वभावतः लोगोका खयाल जा सकता है। इसलिये वह एक आसान उपाय है। मगर जो लोग भगवानको नहीं मानते या उतनी दूर नहीं जा सकते—क्योंकि यह भावना आसान नहीं है—उन्हें यज्ञकी भावनाके द्वारा तैयार करनेका यह रास्ता है। आखिर यज्ञ, सैक्रिफाइस (Sacrifice) या कुर्वानी तो सभी धर्म-मजहबोकी चीज है। समाजहितकी दृष्टिसे तो धर्म न माननेवालोंके लिये भी मान्य है। इसीलिये इस सुगम और व्यापक मार्गका उपदेश यहाँ किया है। इसका परिणाम यह होगा कि पदार्थोंको भोगते हुए भी अलग-अलग खाना, सोना आदि बुद्धि या भावना न करके सर्वत्र यज्ञकी ही बुद्धि करते रहनेसे मनकी एकाग्रता हो जायगी। फिर तो उसे यज्ञसे मोड़के आत्मामें लगाना अगला ही कदम होगा। “यथाभिमतध्यानाद्वा” (योग० १।३६) में पतजलिने यही माना है। यही सबसे आसान मार्ग है भी।

इसीलिये “कर्मजान्विद्धितान्सर्वानिव ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे” में जो कहा है कि इन यज्ञोंको कर्मोंसे ही होनेवाले माननेसे ही मुक्ति या कर्मोंसे छुटकारा होगा, उसका भी अभिप्राय स्पष्ट हो जाता है। यज्ञोंको कर्मजन्य जाननेसे छुटकारेका मतलब यही है कि अलग-अलग कर्मोंकी भावना तो रही ही नहीं। अब तो सभी कर्म यज्ञ बन गये। फिर तो करनेवाले का यह खयाल होगा ही नहीं कि हम खाते-पीते हैं, खेती करते हैं आदि-आदि। किन्तु वह तो बराबर यही समझता रहेगा कि यज्ञ हो रहा है। इस तरह कर्मकी स्वतन्त्रता खत्म हो गई। वे बन गये यज्ञ और यज्ञ बननेका फल अभी बताई गई एकाग्रता ही है। हमने जब यह जान लिया कि कोई और काम तो होता नहीं कि उसके भले-बुरे फल होंगे। यहाँ तो केवल

यज्ञ हो रहा है। तो फिर कर्मोंके फल हमें मिलेंगे कैसे ? हाँ, यदि ऐसी भावना न रहती तो भिन्न-भिन्न कर्मोंकी कल्पना करके हम उनके फलोंमें फँसते। मगर अब तो यज्ञका ही फल मिलेगा और वह होगी मनकी एकाग्रता। इसीलिये इन कर्मोंसे यज्ञ हो रहा है या इन कर्मोंके रूपमें ही यज्ञ हो रहा है यह ज्ञान कर्मोंसे छुटकारेके लिये आवश्यक है।

एक ही बात और रह जाती है जो इस श्लोकमें आई है। जब यज्ञोंके भीतर आत्मज्ञान या ब्रह्मसमाधि भी आ गई, जिसका वर्णन “ब्रह्मार्पण”में किया है, तो उसे कर्मजन्य कैसे कहा जायगा, यह प्रश्न हो सकता है। परन्तु यहाँ तो साफ ही उस समाधिको उसी श्लोकमें “कर्मसमाधि” कह दिया है। वहाँ तो क्रियामें ही ब्रह्मकी भावना अथसे इतितक है, और अगर कर्म होगा ही नहीं—क्रिया होगी ही नहीं—तो यह भावना होगी कैसे ? इसीलिये वह भी कर्मजन्य ही है, इसमें कोई शक नहीं। इसीसे उसे सभी यज्ञोंसे श्रेष्ठ कहा है। २८वे श्लोकवाला ज्ञानयज्ञ यद्यपि व्यापक है और आत्मज्ञानके अलावे बाकियोंको ही यहाँ ज्ञानयज्ञ मानना उचित प्रतीत होता है; फिर भी ३३वे श्लोकमें ज्ञानयज्ञ कहने, प्रसङ्गको देखने तथा उत्तरार्द्धमें सिर्फ ज्ञान शब्द होनेसे भी “श्रेयान्द्रव्यमयात्”, (४।३३)में ज्ञान यज्ञशब्दसे केवल आत्मज्ञानका समझा जाना रुक नहीं सकता। यद्यपि यज्ञोंको “यज्ञक्षपितकल्मषा”के द्वारा पवित्र करनेवाले कहा है, तथापि “नहि ज्ञानेन सदृश पवित्रमिह विद्यते” (४।३८)में ज्ञानको जो सबसे बढके पवित्र करनेवाला कहा है उससे भी उसकी यज्ञरूपता सिद्ध हो जाती है। यह ज्ञान अद्वैत आत्माका ज्ञान ही है यह बात “ये न भूतान्य-शेषेण” (४।३५) श्लोकसे स्पष्ट हो जाती है। क्योंकि जब आत्मा और ब्रह्म एक ही होंगे तभी तो सभी पदार्थ आत्मामें और ब्रह्ममें भी नजर आयेगे।

इस प्रकार ३५वे श्लोक तक कर्मको अकर्म कर देनेकी बात कह दी

गई और विकर्मको ही अकर्म बन जानेकी भी । ३६वेमे भी विकर्मको ही अकर्म बना दिया है । क्योंकि वृजिन या पापका प्रश्न तो विकर्ममे ही होता है, सुकर्म या कर्म-त्यागमें नहीं । यह ठीक है कि यहाँ समस्त वृजिन कहनेसे जब पापका समुद्र लेगे—सभी पाप लेगे—तो सचित और पुराने पाप भी आई जायेंगे । मगर इससे क्या ? यह तो और भी सुन्दर हुआ कि भूत और भविष्य कालके विकर्म भी अकर्म बन गये और इस सिद्धान्तकी व्यापकता हो गई । इसी तरह ३७वें श्लोकमें ईधनोका दृष्टान्त देकर कर्म समूहके जला देनेकी जो बात कही गई है उससे भी यह सिद्ध हो जाता है कि ज्ञानसे न सिर्फ वर्तमान कर्म अकर्म बन जाते हैं । किन्तु भूत और भावी कर्म भी, और इस तरह कर्मके अकर्म बन जानेका भी सिद्धान्त व्यापक बन जाता है ।

अब यह गई अकर्म या विकर्मके कर्म बन जानेकी बात । सो तो बड़ी मोटी है । इसमे ज्यादा कहनेकी जरूरत है नहीं । “कर्मैन्द्रियाणि सयम्य” (३।६-७) आदि श्लोकोमे ही यह बात साफ-साफ कह भी दी गई है । उससे बढ़के सफाईके साथ और क्या कहा जा सकता है ? इसी प्रकार कर्ममे विकर्म या विकर्ममे कर्मकी भी बात है । वह धर्मशास्त्रोमें भी पाई जाती है और ज्ञानकी अपेक्षा नहीं करती । असलमें आत्मज्ञानके फल-स्वरूप जो परिवर्तन कर्म या अकर्ममे होता है, उसीका निरूपण यहाँ है, न कि और कोई । जो चीजें परिस्थितिके ही करते बदल जाती हैं, न कि ज्ञानके करने, उनका तात्लुक दरअसल गीतासे है नहीं । इसीलिये गीताने या तो तीसरे अध्यायकी तरह प्रसंगवश उनके वारेमें कुछ कह दिया है या छोड़ दिया है । क्योंकि उनकी वखूवी जानकारी स्मृतियोंसे और अन्य-ग्रंथोंसे भी हो सकती है । कर्मयोगका मूलाधार आत्मज्ञान होनेके कारण और इस अध्यायमे ज्ञानका प्रसंग होनेके कारण भी ज्ञानसे होनेवाली कर्म-अकर्मकी बातें ही यहाँ कही गई हैं ।

सिर्फ ३४वें श्लोककी एक बात रह जाती है। ज्ञानकी प्राप्तिके लिये तत्त्वदर्शी गुरुके पास जाके पहले तो उसके सामने नम्रतापूर्वक आत्म-समर्पण करना होगा। उसके बाद यथाशक्ति सेवा करना जरूरी है। जब नम्रता और सेवासे गुरु महाराज सतुष्ट दीखे तभी मौका पाके आत्मा-परमात्माके बारेमें प्रश्न करना उचित है। यही गीताने माना है। अर्जुन-ने यही किया भी था। ऐसा नहीं कि चट पहुँचे और पट प्रश्न ही कर दिया। फिर सूखे काठकी तरह तने पड़े रहे। जो आत्मज्ञानी और मस्त होगा वह इस पर कभी आँख भी न फेरेगा। प्रश्नका उत्तर देना और समझाना-बुझाना तो दूर रहा। किसी मस्तसे, जो बड़े-बड़े मिट्टीके ढेलोके बीच पड़ा रहता था, जब किसी महाराजाने तर्स खाके पूछा कि कहिये कैसी कटती है तो उसने चट उत्तर दिया कि कुछ देर तो तेरी जैसी और कुछ देर तुझसे अच्छी। राजाने समझा था कि ढेलोमें कष्ट होता होगा। मगर यहाँ तो उलटी बात सुननेको मिली ! असलमें नींदके समय तो ढेला, काँटा या पलगका पता नहीं रहता। इसीलिये सभीकी बराबर कटती है। हाँ, जगने पर मस्त तो मस्त ही भूमते हैं। मगर राजे-महाराजे हजार चिन्तामें मरते हैं। यही वजह है कि मस्तरामकी उस समय अच्छी कटती है। फिर वे किसीकी पर्वा क्यों करने लगे ?

“यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोह” (४।३५) श्लोक महत्त्वपूर्ण है। आत्मज्ञानकी बात यो तो पहले भी बारबार २, ३, ४ अध्यायोंमें आई है। उसके प्राप्त होने पर आत्मज्ञानी योगी या मस्तरामकी क्या दशा होती है यह बात भी कितनी ही बार कितनेही ढगसे कही गई है। मगर अभी तक यह कही नहीं बताया गया कि उस ज्ञानका रूप कैसा होता है। यह एक दुनियादी और मौलिक बात है जो अब तक छूटी है। ज्ञानका एक यह जवर्दस्त पहलू है जिस पर प्रकाश पड़ना जरूरी था। यह बात इसी श्लोकमें पहले-पहल आई है। यही कारण है कि इस अध्यायके अन्तमें जो समाप्ति-

सूचक वाक्य “इतिश्री” आदि है उसमें इस अध्यायको, इसमें प्रतिपादित मुख्य विषयके कारण ही, “ज्ञान-कर्म-सन्यास-योग” नाम दिया गया है। कर्म-सन्यासकी बात भी इस अध्यायमें आई है यह तो पहले ही कहा है मगर आगे “योगसंन्यस्तकर्माण” (४।४१) में साफ ही कर्म-सन्यास आया है न कि अकर्म शब्दके अर्थके रूपमें अप्रत्यक्ष रूपसे आया है। अध्यायके अन्तमें यह सन्यास और इसीके बाद ४२वेंमें “योगमातिष्ठ”के द्वारा कर्मका करना कहके अध्यायको खत्म किया है। इसीलिये आगे अर्जुनको शका करनेका मौका फौरन ही मिल गया है। यह भी कितना अच्छा है कि पहले ज्ञान और पीछे कर्म सन्यास आया है। फलतः “ज्ञान-कर्म-सन्यास-योग” नाम देना उचित हो गया।

हाँ, तो उस ज्ञानको जरा देखा जाय। यह तो पहले ही कह चुके हैं कि इस श्लोकमें अद्वैत ज्ञानका ही प्रतिपादन है। मगर अद्वैतके मानी केवल यही नहीं है कि जीव और ईश्वर या आत्मा और परमात्माकी एकता है, जैसा कि कह चुके हैं। यह एकता तो हुई। इसके बिना तो यह संभव होई नहीं सकता कि सभी भूतो या सत्ताधारी पदार्थोंको—सारे ससारको—आत्मामे और परमात्मामे—दोनोंमें ही—देखा जा सके। अगर दोनों दो होते तो यह कैसे संभव था कि जो चीजे आत्मामें दीखती वही एक एक करके परमात्मामें भी नजर आती? दो पृथक् पदार्थोंमें ऐसा होना, ऐसा देखा जाना असंभव है। असलमें दोनों एक ही हैं। मगर मोह, भ्रम या अज्ञानकी भूलभुलैयाँ के चलते अलग-अलग—भिन्न-भिन्न—माने जाते हैं। किन्तु आत्माका साक्षात्कार होते ही यह ज्ञानी मस्त होके भीतर ही भीतर अपनी पुरानी नादानी पर और दुनियाँकी भी मूर्खता पर हँसता है कि देखिये न, हम इन्हें दो मानते थे। हालाँकि दोनों एकही हैं। उफ, ऐसी अन्धेर कि एकको दो कर दिया। सो भी ऐसे दो, कि एक दूसरेमें जमीन आसमानका फर्क। क्या गजब है। इसीके माय

वह सारे ससारके पदार्थोंको अपने ही भीतर—अपनी आत्मामें—अपने आपमें—एक एक करके सिनेमाके चित्रोंकी तरह साफ साफ चलते फिरते और काम करते देखता है । उन्हे परमात्मामें भी देखता है । वह तो प्रत्यक्ष ही देखता और मानता है कि मैं ही परमात्मा हूँ और मुझीमें यह सारी दुनिया है । ससारके पदार्थोंके रगरगमें अपने परमात्माको—अपने आपको—ओत प्रोत एव विधा हुआ देखके वह आश्चर्य एव आनन्दमें मस्त हो जाता है । यही दशा होने पर ही तो वामदेव बोल उठे कि मैं ही, मनु, सूर्य, और सभी कुछ हूँ । यह श्लोक अर्जुनसे कहता है कि ज्ञान होने पर तुम्हारी भी यही हालत हो जायगी, याद रखो । फलतः जब तक ऐसी मस्तीकी दशा न आ जाये उसके लिये निरन्तर यत्न करना ही होगा ।

लेकिन यह अद्वैत तो तभी पूर्ण और सच्चा होगा जब आत्मा-परमात्मा-की एकताके अनुभवके साथ ही यह भी दीखने लगे कि यह जगत्, इस जगत्-के सभी पदार्थ हमसे—आत्मासे—पृथक् नहीं हैं । तभी वास्तविक अद्वैत ज्ञान होगा । यह बात भी इस श्लोकमें है । 'अशेषेण भूतानि' कहनेसे सत्ताधारी हरेक भौतिक पदार्थके बारेमें ऐसा देखनेकी बात साफ हो जाती है । मगर यह कैसे संभव है जब तक आत्माके अलावे अन्य पदार्थोंकी स्वतन्त्र, जुदी सत्ताका अभाव न माना जाय—उनके पृथक् अस्तित्वका अभाव न माना जाय ? सोनेके कड़े कगन आदिको देखके कोई भी अनुभव कर सकता है कि इनमें सर्वत्र सोना ही सोना है, ये चीजे सोनेमें ही हैं, सोनेसे अलग नहीं हैं । इसी प्रकार मिट्टीके अनेक वर्तनोंके बारेमें भी मिट्टी ही मिट्टीका अनुभव करके कह सकता है कि ये सभी पात्र मिट्टीमें ही हैं, मिट्टीमय हैं, मिट्टीसे जुड़े नहीं हैं । लेकिन यह कभी नहीं हो सकता कि इन वर्तनोंके बारेमें कहा जाय कि ये सोनेमें ही हैं सोनेसे अलग नहीं हैं । या कगन, कड़े आदिके बारेमें कहा जाय कि ये मिट्टी ही हैं, मिट्टीसे अलग नहीं हैं । क्योंकि इन दोनोंमें—सोने और मिट्टीमें—कोई मेल है

नहीं । दोनोंकी मौलिक विभिन्नता है । मगर श्लोकमें जो अनुभव बताया गया है वह तो ठीक इसी तरहका है, इसी प्रकारका होना चाहिये कि ये सभी पदार्थ आत्मामें ही हैं, आत्मासे अलग नहीं हैं ।

यहाँ दिक्कत यह पड़ती है कि ससारमें असंख्य आत्माये हैं और उनकी चैतन्य शक्तिकी समानताको देखते हुए यदि किसी प्रकार कहा जा सके भी कि ये सभी आत्माये मुझमें ही हैं, मुझसे जुदी नहीं हैं; या जब आत्मा-परमात्माकी एकता है तो आत्मा-आत्माकी एकता भी अर्थ सिद्ध है; इसलिये एकताके खयालसे अगर ठीक ही कह सके कि सभी आत्मायें मुझसे जुदी नहीं हैं । तो भी जो अचेतन भौतिक पदार्थ हैं उन्हें कैसे कहें कि ये मेरी आत्मासे—मुझसे—अलग नहीं हैं ? किन्तु “भूतानि अशेषेण” कहनेसे तो वे भी आते ही हैं । भूत कहनेसे ही आत्माके सिवाय शरीरादि सभी आ जाते हैं । जब अशेषेण कह दिया तब तो कोई छूटी नहीं सकता । इसलिये उनकी भी तन्मयताका ज्ञान आत्माको, हमें होना ही चाहिये । हाँ, एक ही बात हो सकती है । जैसे सपनेमें देखे पदार्थोंके बारेमें जगने पर अनुभव होता है कि मुझसे अलग या मेरे अलावे और कोई चीज जो दीखती थी, कहाँ थी ? वहाँ सपनेमें भी सब कुछ मैं ही था, मेरे अलावे और तो कुछ था नहीं । या जैसे रस्सीमें अमसे माने गये साँप के बारेमें उजालेमें यही अनुभव होता है कि यह तो रस्सी ही है, यही साँप मालूम पड़ती थी, इसके अलावे कोई साँपवाँप तो है नहीं । ठीक यही बात ससारके बारेमें भी हो कि मुझसे अलग कहाँ कोई चीज है ? मैं ही तो सर्वत्र हूँ, सबमें हूँ । मेरे अलावे तो और कुछ हुई नहीं । तभी श्लोकका अर्थ ठीक-ठीक जँचेगा । तभी वास्तविक अद्वैतवाद भी सिद्ध होगा ।

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्स्वर्यं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥३८॥

क्योंकि (वस्तुतः) इस दुनियामें ज्ञानसे बढके पवित्र—शुद्ध करने-

वाली—चीज दूसरी हई नहीं । कर्मोंके फलस्वरूप जिसका अन्त करण—मन—शुद्ध हो गया है वही इसे समय पाके अपनेमे ही हासिल कर लेता है । (बाहर जाने या ढूँढनेकी जरूरत नहीं होती) । १३८।

जो समझते हैं कि मनकी शुद्धि और स्थिरताके बाद फौरन ही ज्ञान हो जायगा, उन्हीके लिये यहाँ 'कालेन'—समय पाके—कहा गया है । इसे प्राप्त करनेमे समय लगता है, देर होती है । क्योंकि भावना, निदिध्यासन और समाधिकी जरूरत जो होती है और उसमे काफी समय लगता है । इसी बातका स्पष्टीकरण अगले दो श्लोक करते हैं । 'आत्मनि'—आत्मा-मे—कहनेका अभिप्राय यही है कि आत्माका ही तो ज्ञान होना है और उसीमे तो जगत्को देखना है, भीतर ही ढूँढना है । तीर्थमे या कहीं और तो जाना-वाना है नहीं ।

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।

ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥३९॥

जो श्रद्धावाला है, जिसने अपनी इन्द्रियोको बखूबी काबूमे कर लिया है और जो इस बातमे दिन-रात मुस्तैद है, उसीको ज्ञान होता है । ज्ञान हो जाने पर अखंड शांतिका अनुभव फौरन ही होने लगता है । १३९।

अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति ।

नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥४०॥

(विपरीत इसके) जो कुछ जानता ही नहीं, जिसे श्रद्धा भी नहीं है और जिसके मनमे सग्यने घर कर लिया है वह चौपट ही हो जाता है । (क्योंकि) हर बातमे शक करनेवालेका न तो यही काम चल सकता है और न परलोकमे ही । उसे चैन तो कभी मिलता ही नहीं । ४०।

यहाँ अज्ञ कहनेका अभिप्राय यही है कि आत्मज्ञानके उपायोंके बारेमे भी कुछ न जानता हो । इसीलिये न तो उसका इन्द्रियो पर काबू हो ही और न मुन्तैदी ही । पहले श्लोककी यही बातें ज्ञानके लिये मूल

रूपेण आवश्यक है और यही उसमें है नहीं। वह कोरा ही है, यही तात्पर्य है। श्रद्धा हृदयकी चीज है। केवल तर्क-दलीलो पर ही निर्भर न करके विश्वास करना ही पड़ता है। तभी ज्ञान होता है। मगर जो श्रद्धालु नहीं है, उनका हृदय नीरस होता है। फलतः केवल दिमागी तर्कोंसे ही वे निश्चय करना चाहते हैं। परिणाम यह होता है कि बात-बातमें शक करते रहते हैं। क्योंकि “तर्कोऽप्रतिष्ठ” के अनुसार तर्कतो कही जाके स्थिर हो नहीं सकता। वह तो पहरेंदार सिपाही है और वह पहरेंदार सिपाही क्या जो बराबर चलता न रहे और स्थिर या खड़ा हो जाय ? और जब कही किसी बात पर स्थिरता नहीं, निश्चय नहीं, तो सर्वत्र सशयका एकच्छत्र राज्य समझिये। फिर तो मौत ही मौत है। क्योंकि खान-पान आदिमें भी सशय हो सकता है कि पाचकने जहर तो नहीं दे दिया है, बाजारसे मँगवाई चीजोंमें ही किसी शत्रुने विष तो नहीं मिला दिया है, आदि आदि। इसीलिये इस दुनियाका काम ही जब नहीं चल पाता तो ऐसे लोगोका परलोक क्या बनेगा खाक ?

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।

आत्मवन्त न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ॥४१॥

हे धनजय, जिसने कर्म करते-करते अन्तमें उसके सन्यासकी दशा प्राप्त कर ली है, जिसने आत्मज्ञानके बलसे सशय को खत्म कर दिया है (और इसीलिये) जिसने आत्माको पा लिया है कर्म उसे बन्धनमें डाल नहीं सकते ॥४१॥

यहाँ ‘आत्मवन्त’ कहनेका अभिप्राय यही है कि वह आत्मावाला हो गया है, यानी जो आत्मा खोई थी उसे प्राप्त कर लिया है। उसका प्राप्त करना तो उसे जान लेना ही है। इसीलिये इसके पहले ‘ज्ञानसंछिन्न-सशय’ कहा है। सशयकी अधियालीमें ही तो आत्मा लापता थी और यह सशय पैदा हुआ था अज्ञानसे, जैसा कि आगे लिखा है। अब ज्ञानके

दीपकने उसीको मिटा दिया । मगर ज्ञानको पक्का और दृढ होनेके लिये समाधिकी जरूरत है । उसके बिना वह मजबूत होई नहीं सकता । किन्तु कर्मोंको करते रहने पर समाधिके लिये फुर्सत कहाँ ? इसीलिये कर्मोंका सन्यास भी बता दिया है । किन्तु यह सन्यास मिथ्याचार और दभ न हो, नकली न हो, इसीलिये कह दिया कि कर्मोंके करते-करते अन्त-करणकी शुद्धि हो जाने पर जब सन्यासकी योग्यता हो जाय और उसका अवसर आ जाय तभी सन्यास करना ठीक है । यहाँ और आगे योगका अर्थ है कर्म ।

तस्मादज्ञानसम्भूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।

छित्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥४२॥

इसलिये हे भारत, अज्ञानसे पैदा होनेवाले (और) हृदयमे ही घर बनाके जमनेवाले इस सशय (रूपी प्रचंड शत्रु)को आत्माके ज्ञानरूपी तलवारसे कत्ल करके उठ खड़े हो (और युद्धात्मक) कर्म करो ॥४२॥

यहाँ ज्ञानको तलवार कहनेका आशय यही है कि जैसे तीखी तलवारसे ही जबर्दस्त शत्रुको मार सकते हैं, कमजोर या भोथी तलवारसे कोशिश करने पर उलटे खतरा रहता है । वैसे ही ज्ञान खूब दृढ और शक-शुभेसे बिल्कुल ही अछूता जब तक न हो जाय इस अज्ञानका और तन्मूलक सशय-का भी खात्मा होता ही नहीं । इसीलिये दीर्घकाल तक यत्न करके पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना निहायत जरूरी है । उपनिषदोंकी आख्यायिकाये इस बातके प्रबल प्रमाण है कि कच्चे ज्ञानवालेका सशय उसे कैसे परीशान करता है ।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सुब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
र्जुनसम्वादे ज्ञानकर्मसन्यासयोगो नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥४॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमे उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान प्रतिपादक योग-शास्त्रमे जो श्री कृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका ज्ञान-कर्म-सन्यास-योग नामक चौथा अध्याय यही है ।

पाँचवाँ अध्याय

चौथे अध्यायमे जो कुछ भी कहा गया है वह अर्जुनके और दूसरोंके भी बड़े ही कामका है। इसमे शककी जगह नहीं है। अर्जुन चुपचाप ध्यानपूर्वक इसीलिये सुनता भी रहा। कर्म-अकर्मके विशद निरूपण और ज्ञानके स्वरूपके प्रतिपादनने उसे मुग्ध कर दिया था। अन्तमें जो यह कहा गया है कि कर्मोंके करते-करते सन्यास प्राप्त कर लेने पर ही ज्ञान होता, आत्माकी प्राप्ति होती और कर्मोंके बन्धनसे छुटकारा मिल जाता है, उससे भी उसे पूरा सन्तोष हुआ। फलतः भीतर ही भीतर अपने तात्कालिक कर्तव्यकी उधेड़बुन वह करने ही लगा था कि एकाएक निराली बात अध्यायके आखिरी श्लोकमें कह दी गई। उसे तो यह देखना था कि मैं किस दशामें हूँ। आया मुझे अभी कर्म ही करना चाहिये, या अब मेरी योग्यता ऐसी हो गई है कि सन्यास ले लूँ। क्योंकि उपदेश सुननेके बाद उसे सोचना-विचारना और परिस्थितिके अनुसार ही काम करना था। वह इसी उधेड़बुनमें लगा भी था। तब तक चटपट आज्ञा हुई कि खड़े हो जाओ और युद्धात्मक कर्ममें जुट जाओ।

इससे उसके मनमें खलवली मचना और सन्देह होना जरूरी था। क्योंकि कृष्ण को क्या पता कि वह किस दशामें है, उसकी योग्यता क्या है? उसका पता तो आत्मनिरीक्षणके बाद अर्जुनको ही लग सकता था। निरीक्षणकी कसौटी भी उसे चौथे अध्यायमे मिली ही थी। फिर कृष्णको यह कहनेकी क्या जरूरत थी कि तुम्हे तो कर्म ही करना है, न कि सन्यास लेना? तब तो उपदेशकी कोई जरूरत थी ही नहीं। किन्तु सीधे आज्ञा देनी थी, फौजी फर्मान जारी कर देना था कि लड़ना होगा। मगर जब

उपदेश हो रहा है और तर्क-दलीलके साथ बारबार कहा जा रहा है कि जानो, समझो, सोचो, विचारो, 'बोद्धव्यम्, विद्धि', तब यह क्यों हुआ ? तब यह आज्ञा कैसी कि लडो ? तब तो यह उपदेशका नाटक ही माना जायगा न ? कमसे-कम इस प्रकारका खयाल उसके दिमागमें बिजलीकी तरह एकाएक दौड़ जाना स्वाभाविक था । फलतः कृष्णसे उसका चटपट प्रश्न करना जरूरी हो गया कि एक ही साँसमें दोनो बातें क्यों कहते हैं ? या तो कर्म ही कहिये और बात खत्म कीजिये; या सन्यासकी ही बात कहिये और सोचने दीजिये कि आया मैं उसका अभी अधिकारी हो पाया हूँ या नहीं । यह झमेला ठीक नहीं । साफसाफ बोलिये । इसीलिये—

अर्जुन उवाच

संन्यासं कर्मणां कृष्ण पुनर्योगं च शंससि ।

यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥१॥

अर्जुनने पूछा—हे कृष्ण, आप (पहिले तो) कर्मोंके सन्यासकी बात कहते हैं और (फौरन ही) उन्हें करनेको कहते हैं । (यह क्या ?) इन दोनोमें जो अच्छा हो वही मुझे पक्का-पक्की बताइये । १।

यहाँ 'कर्मणा' इस षष्ठी विभक्तिके बाद 'सन्यास' और 'योग' लिखनेसे स्पष्ट हो जाता है कि सन्यास कहते हैं कर्मोंके त्यागको और योग कहते हैं उनके करनेको । इसीलिये हमने 'कर्मैन्द्रियैः कर्मयोग' (३।७) आदिमें 'करना' यही अर्थ किया है । यही वहाँ जँचता भी है । ऐसी दशामें यहाँ, चौथे अध्यायके अन्तमें या ऐसी ही और जगहोंमें भी योगका दूसरे अध्यायवाला कर्मयोग अर्थ जो लोग कर डालते हैं, फिर भी अपने अर्थमें खीचातानी देख पाते नहीं, उनसे हमें इतना ही अर्ज करना है कि खींचतान किसीकी मौरूसी नहीं है । इसलिये वे खुद अपने बारेमें ही सोचनेका कष्ट करे ।

अर्जुनके पूछनेका यह भी अभिप्राय है कि यदि ज्ञानके लिये सन्यास जरूरी न हो और कर्म से ही काम चलता हो, तो साफ-साफ कहते क्यों नहीं ? आखिर आत्मज्ञान तो आवश्यक है । उसके बिना तो काम चलनेका नहीं । अब अगर उसके लिये खामखा सन्यास जरूरी न हो, तो यही बात साफसाफ कह दीजिये । क्योंकि अबतकके कथनसे तो पता चलता है कि दोनोंकी जरूरत है । मैंने समझी है भी दोनोंकी जरूरत समानरूपसे ही । इसीलिये किसीको भी अपने मौके पर छोड़ा नहीं जा सकता । दोनोंके ही अलग-अलग मौके आते भी हैं । लेकिन अगर आप ऐसा मानते हो कि मेरी समझ गलत है और दोनोंकी जरूरत समान नहीं है, किन्तु कर्मकी ही आवश्यकता अनिवार्य है, इसलिये वही हर हालतमें अच्छा है—कर्तव्य है, तो यही बात निश्चित रूपसे साफ-साफ कह दीजिये । या अगर आप यह मानते हो कि जरूरत तो दोनोंकी एक सी ही है, दोनोंके ही अपने अपने अवसर भी आते हैं, फिर भी कर्मकी विशेषता इसलिये है कि वही पहली सीढ़ी है, फलतः उसपर पाँव दिये बिना सन्यासकी दूसरी सीढ़ी पर या तो पहुँची नहीं सकते या पहुँचनेमें खतरा है, साथ ही, कर्मोंके करनेमें दिक्कतें और परीशानियाँ जो होती हैं, उन्हींके करते लोग जी चुराके उनसे भागना चाहते हैं, यही कारण है कि कर्म पर जितना जोर देना जरूरी हो जाता है उतना सन्यास पर नहीं, यही नहीं, कर्म पर ही जोर देने और उसीको अच्छा बताने पर जब लोग उसमें पड़ जायेंगे तो सन्यासका मौका तो स्वयं आई जायगा और उसे लोग करी लेंगे, तो यही बात स्पष्टतया कह दीजिये ।

कृष्ण खासतौरसे इसी आखिरी अभिप्रायसे ही बातें कर रहे थे । उनके कहनेका आशय भी यही था । इसीलिये उसीको स्पष्ट करनेके लिये पुनरपि—

श्रीभगवानुवाच

सन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥२॥

श्रीभगवानने उत्तर दिया—(बेशक), कर्मोंका सन्यास और उनका करना (ये दोनों ही) परम कल्याण—मोक्ष—के देनेवाले हैं । लेकिन इनमें सन्याससे योग—कर्मोंका करना—ही अच्छा है । २।

ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न कांक्षति ।

निर्व्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥३॥

हे महाबाहु, उसीको सदा सन्यासी मानना चाहिये जिसे न राग है, न द्वेष—जो न कुछ हटाना चाहता है, न कुछ लेना । क्योंकि जो (इस प्रकार) राग-द्वेषादि द्वन्द्वोंसे रहित है वही आसानीसे बन्धनोंसे छूटकारा पा जाता है । ३।

साह्ययोगी पृथग्वालाः प्रवदन्ति न पंडिताः ।

एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥४॥

साह्य—सन्यास (और) योगको—दोनोंको—दो चीजें ना समझ लोग (ही) मानते हैं । (क्योंकि) यदि एक पर भी अच्छी तरह कायम रहे तो दोनोंका फल मिली जाता है । ४।

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एक साह्य च योग च यः पश्यति स पश्यति ॥५॥

जो स्थान सन्याससे मिलता है वही योगसे भी । (इसलिये इस तरह) सन्यास तथा योगको जो एक ही समझता है (दरअसल) वही समझदार है । ५।

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति ॥६॥

हे महाबाहु, बिना योगके सन्यासकी सिद्धि—प्राप्ति—असम्भव है। (विपरीत इसके) जो योगयुक्त है अर्थात् कर्म करता है उसे सन्यास-की प्राप्ति शीघ्र ही होती है। ६।

आगे बढनेके पहले इन पाँच श्लोकोंके सम्बन्धमें कुछ बातें क देना जरूरी है। एक तो यह कि दूसरे श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उस आशय वही है जो उससे पहले हमने अर्जुनके प्रश्नके अभिप्रायके विवेचनके सिलसिलेमें आखिरमें कह दिया है। कर्मके खतरोंको ध्यानमें रखके ही उस पर जोर देना कृष्ण जरूरी समझते हैं। उनके जानते वास्तविक सन्यासमें कोई खतरा है नहीं और कच्चे सन्यासको रोकनेके लिये कर्मों पर ही जोर देना जरूरी हो जाता है। मगर सर्व साधारणके सामने हर बात इतनी सफाईके साथ कही तो जा सकती नहीं। क्योंकि सब लोग इसे समझ पाते नहीं और भटक जाते हैं। इसीलिये यही बातें दूसरे तरीकेसे कही जाती हैं जिन्हें वेदवाद या अर्थवादका तरीका गीताने भी माना है और पुराने लोगोंने भी। कृष्णने भी यही तरीका यहाँ अपनाया है।

असलमें सन्यासकी सीढ़ी कर्मोंके बाद आनेके कारण ऊँची तो हुई। उसकी जवाबदेही भी बड़ी है। इसीलिये शास्त्रोंने उसकी प्रशंसा काफी की है। मगर दिक्कत यह होती है कि जन-साधारण प्रशंसाके कारणों और रहस्योंको न समझ सकनेके कारण उसके बाहरी रूप पर ही लट्टू होके उसी ओर झुक पड़ते हैं। फलतः कर्मोंसे हटनेका खतरा बग़वत् न्यायी वही है जो रागद्वेष एव काम-क्रोधसे गूँथ हो, जिसमें वैर-विरोध आदि होई नहीं। उसे ही मुक्ति मिलती भी है। अथ यदि यही काम-क्रोधदिका त्याग कर्म करनेवालेमें आ जाय तो उसके तो दोनों ही हाथमें लड्डू हैं। वह योगीका योगी—कर्म—तो ठहरा ही। साथ ही, यदि देखा जाय तो नन्यामी भी हो गया और इस तरह उगने मुक्तिका गन्ना

साफ कर लिया। इससे फायदा यह होता है कि एक तो पाखंड और मिथ्याचारके रूपमें सन्यासको प्रश्रय नहीं मिलता। दूसरे जन-साधारण उससे हिचक जाते और सोचने लगते हैं कि तब तो कर्म ही अच्छा है। क्योंकि हम कामक्रोधादिसे शून्य तो हो सकते नहीं और इसमें ऐसा होना जरूरी भी नहीं है, जब कि सन्यासमें नितान्त आवश्यक है। इसलिये आइये, कर्म ही करे, और यथासंभव कामक्रोधादिको भी रोके, ताकि आगेका भी रास्ता धीरे-धीरे साफ होता चले।

एक बात और भी है। यदि यह निश्चय हो कि सन्यास और योगके फल-स्वरूप जो स्थान या पद मिलते हैं, या मुक्ति होती है वह दो चीजें हैं, तो स्वभावतः खयाल होगा कि सन्यासके ऊँचे दर्जेकी चीज होनेके कारण उसके फल-स्वरूप जिस वस्तुकी प्राप्ति होगी वह अवश्य ही श्रेष्ठ होगी, और श्रेष्ठ पदार्थ कौन नहीं चाहता? इसलिये उसीकी आतुरता और लोभके चलते बहुत लोग फिर भी सन्यास पर जोर मार सकते हैं और असमय ही उस ओर पाँव बढा दे सकते हैं। अतएव यह बतानेकी जरूरत है कि दोनोंके दो फल न होके दोनोंका सम्मिलित फल एक ही है। चाहे सन्यासी हो या कर्मी हो, या आगे-पीछे दोनों ही हो, जायँगे हरहालतमें एक ही स्थान पर। एक ही स्थानके रास्तेके ये दो विभाग हैं, न कि और कुछ। ऐसी दशामें एक तो बेचैनी और लोभ जाता रहेगा। दूसरे यह खयाल होगा कि जब रास्तेको पूरा ही करना है और पहले भागके पूरा करने पर ही दूसरा आयेगा तो जल्दबाजी क्यों करे? ऐसा करनेसे मिलेगा भी क्या? यही बात आगेके दो—४,५—श्लोकोंमें स्पष्ट की गई है।

कुछ लोगोंको भ्रम हो सकता है और हो भी गया है कि श्लोकोंके अनुसार यद्यपि फल है एक ही; तथापि दोनों मार्ग उसकी प्राप्तिके लिये स्वतंत्र हैं, न कि एक ही लम्बे मार्गके ये दो पड़ाव हैं। मगर बात ऐसी नहीं है। चौथे श्लोकके पूर्वार्द्धके देखनेसे यह खयाल जरूर हो जाता है

कि दोनो—सन्यास और योग—को जो एक कहा है वह इसीलिये । इन दोनो स्वतंत्र मार्गोंसे एक ही जगह पहुँचते हैं । मगर जब उसीके उत्तरार्द्ध पर गौर करते हैं तो यह खयाल मिट जाता है और दोनो मिलके एक ही रास्ता पूरा होता दीखता है । उत्तरार्द्धका अर्थ यह है कि “यदि एक रास्ते पर भी ठीक-ठीक चले तो भी दोनोके फल मिल जाते हैं ।” इसमें दो बातें हैं । पहली है दोनोके फलके मिलनेकी । यदि दोनोका फल स्वतंत्र रूपसे एक ही होता तो इतना ही कहना काफी था कि “वर्ग फल मिलेगा” — “तदेव विन्दते फलम् ।” यह कहनेकी क्या जरूरत कि एक पर चलने पर भी दोनोका फल मिलता है ? दोनो कहनेसे तो दोनोका सम्मिलित फल मिलता है, यही अर्थ निकलता है । एक कहनेके बाद दोनोका—उभयो—कहने पर दूसरा अर्थ होई नहीं सकता । नहीं तो इतना ही कहना पर्याप्त था कि चाहे किसी रास्ते पर चलिये नतीजा एक ही होगा ।

लेकिन “एक पर भी ठीक-ठीक चले” — “एकमप्यास्थित सम्यक्” यह भाग तो और भी सफाई कर देता है । इसमें जो ‘ठीक-ठीक’ विशेषण लगा है वह यही बताता है कि रास्तेकी पावन्दी अच्छी तरह होना जरूरी है । जल्दवाजीमें एक रास्तेको छोडके दूसरे पर जानेमें खतरा है । यह तो संभव नहीं कि तीसरा भी रास्ता हो जिसमें भटक जायें और दोनों एक पर भी चल न सकें । क्योंकि जब दोईका नाम लेते हैं और तीसरेकी चर्चा भी नहीं करते तब उसका प्रश्न आता ही कहाँ है ? और जब तीसरा यहाँ उपस्थित हई नहीं तब तो इतना ही कहना काफी है कि एक पर या किसी पर भी चलने पर वही पहुँचेंगे । भटकनेकी बात हई नहीं । हो भी क्यों ? जो लोग मोक्षमार्गी हैं उनके भटकनेकी बात गीता क्यों कहे ? वह तो सारी बातें जानते हैं । उनमें तो जान लिया है कि दो रास्ते हैं । जानना शेष यही है कि आया ये दोनो ही एक दूसरेसे स्वतंत्र हैं, या एक ही

रास्तेके दो पडाव और विभाग हैं । अगर पडावकी बात नहीं है तो इतना ही कहना काफी था कि चाहे किसी पर भी चलिये वही पहुँचियेगा । ठीक ठीक चलना तो हई । गलत जानेकी तो बात हई नहीं है ।

मगर जब 'ठीक-ठीक' या 'सम्यक्' कहा है तो इससे कृष्णका यही आशय जाहिर होता है कि हरेक पडावको पूरा कर लेना होगा । नहीं तो जल्दबाजी करनेमे रास्ता पूरा न होगा । लक्ष्य स्थान पर पहुँच भी न सकेंगे । अनजान या आतुरतामे कोई जल्दी ही सन्यासी बन जानेकी कोशिश न करे, इसीलिये यह चेतावनी है । क्योंकि ऐसा करने पर रास्ते पर ठीक-ठीक चलना नहीं हो सकेगा । पाँचवे श्लोकमे स्पष्ट भी कर दिया है कि सन्यास और योगसे जब एक ही जगह पहुँचना है तब घबराहटकी क्या बात ? योगमें भी तो रास्ता तय करी रहे हैं । उसके पूरा होते ही सन्यास वाला पडाव या वह स्थिति भी अपने आप आयेगी ही । तब अघोर क्यों हो ?

अब आखिरी बात यही रह जाती है कि एक ही मार्गके दो पडाव होनेपर भी पहले सन्यास आता है, या योग, कौन कहे ? पहले सन्यास ही क्यों न माना जाय ? ऐसा सोचना असंभव नहीं । असलमे आलस्य और अकर्मण्यताके करते स्वभावतः लोग सोचते रहते हैं कि मुक्ति भी मिल जाय और विशेष कुछ करना न पड़े तो अच्छा हो । यह भी खयाल होता है कि अभीतक कर्मोंके फन्देसे बचे अभीतक सही । पीछे देखा जायगा । इसीलिये ऐसा खयाल होना जरूरी है कि पहले सन्यास ही क्यों न हो । तीसरे अध्यायके शुरूमें ही यह खयाल दिखाया भी गया है । इसीका उत्तर छठे श्लोकमे दिया है कि सन्यास बादकी चीज है । पहले तो योग ही आता है । इसीलिये योगके बिना सन्यासका होना असंभव है । यदि सच्चा सन्यास चाहते हैं तो पहले योग या कर्म करना आवश्यक है । इसपर तीसरे अध्यायके शुरूमे ही हमने काफी प्रकाश डाला है ।

इसीलिये अपने काबूमे हो गया है (और उसके फलस्वरूप) इन्द्रियाँ भी काबूमें हैं वह खुद सभी सत्ताधारी पदार्थोंकी आत्मा ही हो जाता है । (इसीलिये) कर्म करते हुए भी वह उसमें सटता नहीं । ७।

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

पश्यन् शृण्वन् स्पृशन् जिघ्रत्स्नन्गच्छन्स्वपन्वसन् ॥८॥

प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्मिषन्मिषन्नपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥९॥

(इस प्रकार) पूर्ण अवस्थाको प्राप्त योगी तत्त्वज्ञानी हो जानेपर देखता, सुनता, छूता, सूँघता, खाता, चलता, सोता, साँस लेता, बोलता, मलमूत्र त्यागता, पकड़ता और पलकें मारता हुआ भी यही धारणा रखता है कि यह तो इन्द्रियाँ ही अपने कामोमे लगी हैं, मैं तो कुछ भी करता-कराता हूँ नहीं । ८। ९।

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि संगं त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाभसा ॥१०॥

(लेकिन जो इस तरह पहुँचा हुआ न भी हो ऐसा भी) जो कोई भगवानको समर्पण करके और हाय-हाय तथा आसक्ति छोड़के कर्मोंको करता है वह (भी) पापसे वैसे ही नहीं सटता जैसे कमलका पत्ता पानीमे रहके भी पानीसे नहीं सटता । १०।

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिनः कर्म कुर्वन्ति संगं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥११॥

(क्योंकि) कर्म करनेवाले समझदारीसे काम लेके और आसक्ति-एव हाय-तोबाको छोड़के मनकी शुद्धिके लिये केवल शरीरसे, केवल इन्द्रियोसे और केवल मनसे कर्म करते रहते हैं । ११।

युक्तः कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥१२॥

(इस तरह) समझदार और मनपर काबू रखनेवाले कर्मोंके फलोंसे नाता तोड़के ब्रह्मनिष्ठा—जीवन्मुक्ति—की शान्ति हासिल कर लेते हैं। (विपरीत उनके) जो लोग समझदार और मनको दबानेवाले नहीं हैं वे फलोमे लिपटके जन्ममरण आदिके वन्वन्तोमे फँसते हैं। १२।

ऊपरके तीन—१०-१२—श्लोकोको देखने और एक साथ मिलानेसे स्पष्ट हो जाता है कि इनमें जो बातें कही गई हैं वह आत्मज्ञानीकी नहीं हैं। किन्तु साधारण कर्मियोंकी ही हैं, जिन्हें योगी भी कहा है और युक्त भी। यह ठीक है कि वह गीताकी गिनतीमे आनेवाले हैं, न कि लम्पट। लम्पटोंकी तो उलटे १२वें श्लोकके उत्तरार्द्धमें निन्दा की है, उनकी दुर्दशा लिखी है। इसीलिये १०वे श्लोकवाले “ब्रह्मप्रियाघाय” — “ब्रह्ममे स्थापित करके” का अर्थ हमने “यत्करोषि” (६।२७-२८) के अनुसार भगवानको समर्पण रूप पूजा ही किया है। ज्ञानियोंको तो पहले ही कह दिया कि वह कर्मसे अपना ताल्लुक मानते ही नहीं हैं। फिर वे क्या उन्हें ब्रह्ममें रखेंगे? उन्हें कर्मोंसे लिपटनेका सवाल भी कहाँ आता है? असलमें ये तो वही लोग हैं जो या तो भगवानकी पूजाकी ही भावनासे कर्म करके मनकी शुद्धि प्राप्त करते हैं, या सीधे इसी खयालसे कि कर्मसे मन शुद्धि हो। मगर यो तो निराधार कर्म होगा नहीं। मन शुद्धिके लिये करनेके भी तो कोई मानी नहीं जबतक कर्मोंको कही एक जगह बाँधा या एक ही लक्ष्यमें लगाया न जाय। फिर चाहे वह ईश्वर-पूजा हो, यज्ञ हो, या ऐसी ही और कोई चीज। इसीलिये पहले—१०वें—से मिलाकर ही ११वेंका अर्थ करना जरूरी हो गया है। वारहवेंमे भी जो कर्मके फलके त्यागसे ब्रह्मनिष्ठावाली शान्तिकी प्राप्ति कही गई है वह भी क्रमशः मनकी शुद्धि आदिके द्वारा ही होती है, न कि सीधे कर्मोंसे ही। क्योंकि केवल फलके त्यागनेपर भी कर्म तो रही जाता है, और जबतक दोनों न छूटे वह शान्ति मिलेगी कैसे? मगर वह तो छूटेंगे ज्ञानके बाद ही और वह प्राप्त

होगा मनकी शुद्धि आदिके द्वारा ही। जब अध्यायके शुरूमें ही सभी प्रकारके कर्मोंकी बात आई है तब तो ऐसे मन शुद्धचर्च कर्मोंका यहाँ निरूपण ठीक ही है।

अब रह जाती है ११वे श्लोकके उत्तरार्द्धकी एकाध बात। एक तो बुद्धिसे कर्म होते नहीं हैं। वे तो होते हैं सिर्फ शरीर या इन्द्रियोसे ही और दोनोका मददगार होनेके कारण मन भी उसी दलमे आ सकता है। मगर अगर बुद्धि या अक्ल ठीक हो, समझदारीसे काम लेके कर्मों या उनके फलोकी हाय-हायको छोड़ दे और फलोमे भी आसक्ति छोड़ दे, तो उन कर्मोंसे यज्ञकी पूर्ति या भगवानकी पूजाकी भावनाके द्वारा मनकी शुद्धि हो जाती है। फिर तो वे कर्म केवल शरीर, मन या इन्द्रियोके ही रह जाते हैं। अर्थात् मन उनके करनेमे मददगार होनेपर भी फलमें नहीं सटता। बुद्धि भी नहीं चिपकती। ऐसी दशामें सबोकी सम्मिलित चीज वे रहें तो कैसे? सम्मिलित होनेके लिये तो आसक्ति और हाय-तोबा जरूरी है। “केवलै” कहनेका यही मतलब है। यह “केवलै” विशेषण “कायेन, मनसा”का भी है। हमने ऐसा ही अर्थ लिखा भी है।

अब आगे अध्यायके अन्ततक जो कुछ कहा गया है वह आत्म-ज्ञानियोके ही कर्मोंके सम्बन्धमे है। उनकी क्या भावना होती है, किस प्रकार सर्वत्र उनकी समदृष्टि होती है, इत्यादि बातें अत्यन्त विशद रूपमे आई हैं।

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥१३॥

मन और इन्द्रियोको अपने अधीन रखनेवाला देहका मालिक जीव मनके द्वारा विवेकसे सभी कर्मोंका सन्यास करके नौ दरवाजेवाले पुरमे आरामसे रहता है (और) न कुछ करता है, न करवाता है। १३।

जैसे कोई महाराजा या बड़ा आदमी किसी गढमें रहता है जिसके

दरवाजे होते हैं, वही दशा यहाँ रूपकके रूपमें बताई गई है। शरीर ही वह गढ़ है। चक्षु, श्रोत्र, नासिकाके छे छिद्र, मुख और मल-मूत्र त्यागके छिद्र यही नौ दरवाजे हैं। जीवात्मा गढ़का मालिक है और मन उसका मंत्री है। इन्द्रियाँ नौकर-चाकर हैं। वशी कहनेके मानी यही है कि वह सभी नौकर, मंत्री आदिपर अकुश रखता और सतर्क रहता है। इसीलिये विवेकसे काम लेके मनसे ही कर्मोंका सन्यास कर डालता है। क्योंकि इन्द्रियाँ ही तो दरअसल कर्म करती हैं। विवेक न होनेसे सभी कर्मोंको अपने आपमें मानता था। अब विवेक होनेसे मनने उन कर्मोंको आत्मासे अलग करके जहाँ वे वस्तुतः हैं वही मान लिया। यही हुआ सन्यास। देही कहनेके मानी है कि जीते जी यह काम करना पड़ता है। नहीं तो मरनेपर छुटकारा हो न सकेगा। पुर या गाँवमें रहनेकी बातका मतलब यह है कि जब शरीरादिके कर्मोंको अपनेमें मानता था तो शरीरके साथ अपने-आपको एक करके कहता और समझता था कि घरमें हूँ, पलंगपर हूँ, गाड़ीमें हूँ, आदि-आदि। अब जब शरीरादिसे अपनेको जुदा समझ गया तो कहता और समझता है कि शरीर भले ही घरमें, बाहर या सवारीमें बैठे; लेकिन मैं तो शरीरमें ही बैठा हूँ।

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोग स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥१४॥

(ऐसी दशामें) यह जीव सबका मालिक बन जानेपर न तो अपने आपमें कर्म करनेकी भावना लाता है, न लोगोंसे ही कर्म करवाता या करवानेका खयाल करता है और न कर्मोंके फलोंसे सम्बन्ध या ताल्लुक ही पैदा करता है। (किन्तु) यह सब कुछ प्रकृतिके गुणोंका ही पसारा है ॥१४॥

नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृत ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥१५॥

(इसलिये) सर्वत्र फैला हुआ वह जीव न तो किसीके पुण्यका साथी या भागीदार है और न पापका । (दरअसल बात यह है कि) अज्ञानने ज्ञानको छिपा दिया है (जिससे लोग बात समझ सकते नहीं । फलतः सभी) जीव भ्रममें पड़के ही ऐसा मानते हैं कि (हम पुण्य-पापके भागी हैं) । १५।

इन दो श्लोकोमें कुछ लोग प्रभु और विभु शब्दोंका अर्थ परमात्मा कर डालते हैं । मगर उसका तो कोई भी प्रसंग यहाँ हई नहीं । जब जीवात्माको वशी कह दिया तब तो “एकोवशी” (श्वेता० ६।१२)के अनुसार उसीको प्रभु और विभु मानना ही होगा । श्वेताश्वतरमें यह लिखा भी है साफ ही । प्रभुका अर्थ भी मालिक या शासक और विभुका सर्वत्र रहनेवाला है, और आत्मा ऐसा ही पदार्थ है । “शरीर यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वर.” (१५।८) तथा “परमात्मेति चाप्युक्त.” (१३। २२)में भी यह बात साफ लिखी है ।

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥१६॥

(लेकिन) जिनकी आत्माका वह अज्ञान ज्ञानने मिटा दिया है उन्हें तो वही ज्ञान उस शुद्ध आत्माको सूर्यकी तरह प्रकाशित कर देता है । (फलतः वे अपनेको पुण्य-पापके भागी नहीं मानते) । १६।

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तस्मिन्नास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥१७॥

जिनकी बुद्धि उसी आत्मामें लग चुकी है, मन भी वही लगा है, उसीमें जो खुद रम गये हैं और उससे अन्य किसीकी पर्वा नहीं करते, ऐसे ही लोग ज्ञानसे समस्त पापोंको बखूबी धोके जन्म-मरण-रहित पद—मुक्ति—प्राप्त कर लेते हैं । १७।

विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पंडिताः समदर्शिनः ॥१८॥

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोष हि सम ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥१६॥

पण्डित लोग विद्या एव सदाचरणसे युक्त ब्राह्मण, गौ, हाथी, कुत्ते और कुत्ता खा जानेवाले प्राणीमें (केवल) सम नामक वस्तुको ही देखते हैं—समदर्शी होते हैं । (इस तरह) जिनका मन इस साम्यावस्थामें डूब गया—जम गया—वह तो जीते ही जी सृष्टि—जन्म-मरण—पर विजय पा जाते हैं—इससे छुटकारा पा जाते हैं । क्योंकि निर्विकार एकरस ब्रह्म ही सम है । इसलिये वे ब्रह्मनिष्ठ हो जाते हैं । १८।१६।

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।

स्थिरबुद्धिरसमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥२०॥

(इसीलिये) स्थिर बुद्धिवाला, हर तरहके मोहसे रहित (जो) ब्रह्मनिष्ठ आत्मज्ञानी है (वह) न तो प्रिय पदार्थ मिलनेसे खुशीके मारे लोट-पोट होता है और न अप्रिय मिलनेसे घबराता है—सर पीटता है । २०।

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विदित्यात्मनि यत्सुखम् ।

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षय्यमश्नुते ॥२१॥

भौतिक पदार्थोंमें (इस तरह) मन न रमनेपर ब्रह्ममें ही जिसका मन जम जाता है वह पुरुष जब आत्मामें ही सुखका अनुभव करने लगता है (तो) अक्षय सुखको प्राप्त कर लेता है । २१।

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते ब्रुधः ॥२२॥

क्योंकि भौतिक पदार्थोंसे जो आनन्द मिलता है वह (तो) आने-जानेवाला—अस्थायी—होनेसे (अन्तमें) दुःखका ही कारण बन जाता है । इसीलिये समझदार लोग उसमें कभी नहीं फँसते हे कौन्तेय । २२।

शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥२३॥

ही क्यों न किये जायें । उसी श्लोकमें प्रभु भी भगवानको कहा है । वही वाते इस श्लोकमें लिखी गई है । लिखनेका आशय यही है कि वास्तविक सन्यासी इधर-उधर न भटकके वस्तुतः भगवानके ही खयालसे सब कुछ करता है, न कि देवी-देवताओंके लिये । यह भी नहीं कि भगवान तानाशाह है । वह तो सबका सुहृद है, कल्याणकामी है । इसीलिये उसे अपनी आत्माका स्वरूप जान लेनेकी पहचान यही होगी कि हम भी सबके सुहृद बन जाये, हम भी “सर्वेऽपि सुखिनः सन्तु” का अमली पाठ करने लगे । भागवतमें भी कहा है कि हम सभी भगवानके आदेशोंमें, अपने स्वाभाविक कर्मोंके द्वारा, इस तरह बँधे हैं जैसे बनियेके लादनेका बेल । इसीलिये जो कुछ भी हम करते हैं वह भगवानकी भेटके ही रूपमें, “यद्वाचि तत्प्राणगुणकर्मदामभिः सुदुस्तरैर्वत्सव्यं सुयोजिता । सर्वे ब्रह्मो वलिमीश्वराय प्रोता नसीव द्विपदे चतुष्पदः” (५।१।१४) ।

पूर्वके दो श्लोकोंमें जो ध्यान और प्राणायाम है वह योगदर्शनके ही अनुसार है । योगी लोग भी मानते हैं कि दोनों भी और नासिकाकी जड़की सन्धिमें नजर ठिकानेसे मन एकाग्र होता है । प्राणायाम उसीमें सहायक होता है । यह भी माना जाता है कि प्राणायामसे जैसे मन एकाग्र होता है उसी तरह मनकी एकाग्रतासे प्राणोंकी क्रिया भी स्वयं बन्द हो जाती है । यहाँ दोनोंको मिला दिया है ।

पचीसवें श्लोकमें जो “सर्वभूतहितेरता” कहा है उसका कुछ विवरण प्रकारान्तरसे पहले आ गया है । विशेष विवेचन आगे मिलेगा । इस अध्यायमें चार बार ‘सम’ आया है । उनमें आखिरी बार २७वें श्लोकमें मिलानेके अर्थमें है । शेष तीन बार १८-१९ में समदर्शनके मानीमें है, जिसे आत्मज्ञान कहते हैं ।

इस अध्यायमें सन्यासकी ही बात शुरू करके अन्ततक उसीका विवेचन होनेसे यही इसका विषय माना गया है । शक करने इस अध्यायका विषय

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥२८॥

बाहरी विषयोको बाहर ही रोकके, दोनो दृष्टियोको भौंके बीचमें ही टिकाके और नासिकाके रास्ते बाहर-भीतर जाने-आनेवाले प्राण-अपानको मिलाके—कुम्भक करके—एकमात्र मोक्ष यानी आत्मामे ही खयाल जमाये हुए जो मननशील सन्यासी अपने मन और बुद्धिको बखूबी काबूमें रखता तथा इच्छा, भय और क्रोधसे सर्वथा नाता तोड़ लेता है वह हमेशा ही मुक्त है ॥२७॥२८॥

भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ॥२९॥

सब यज्ञो और तपस्याओंके भोगनेवाले, सब लोगोंके बड़ेसे बड़े शासक और सबोंके कल्याण चाहनेवाले मुझ परमात्माको जानकर ही (वह) शान्ति प्राप्त करता है ॥२९॥

इससे पूर्वके दो श्लोकोमे ध्यान, समाधि या पातजल योगका सक्षिप्त वर्णन किया है । उसके फलस्वरूप जो ज्ञान होता है और जिससे मुक्ति होती है उसीका जिक्र इस श्लोकमें है । इस श्लोकका आशय यही है कि आत्मा और परमात्माको एक ही देखना यही आत्मज्ञान है । समाधिसंन्यासी यही अनुभव करता है कि मैं ही खुद सब चीजोंका करने-धरनेवाला हूँ, सारे ससारके कार-बारका चलानेवाला हूँ । असलमें “अहं हि सर्व-यज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च” (६।२४) आदिमें जो कुछ कहा गया है उसीका यहाँ उल्लेख है । जिन कर्मोंका वर्णन इस अध्यायमें आया है वह तो नीचेसे लेकर ऊँचे दर्जेतकके सभी हैं । नवे अध्यायमें स्पष्ट ही कहा है कि लोग भगवान् को ठीक-ठीक न जानके औरोंकी पूजा आदि करनेके कारण ही पतित हो जाते हैं, हालाँकि सब पूजा, यज्ञादिका फल भगवान् ही देते हैं, फिर चाहे वह देवी-देवता आदि किसीके निमित्त

ही क्यों न किये जायें। उसी श्लोकमें प्रभु भी भगवानको कहा है। वही बातें इस श्लोकमें लिखी गई हैं। लिखनेका आशय यही है कि वास्तविक सन्यासी इधर-उधर न भटकके वस्तुतः भगवानके ही खयालसे सब कुछ करता है, न कि देवी-देवताओंके लिये। यह भी नहीं कि भगवान तानाशाह है। वह तो सबका सुहृद है, कल्याणकामी है। इसीलिये उसे अपनी आत्माका स्वरूप जान लेनेकी पहचान यही होगी कि हम भी सबके सुहृद बन जाये, हम भी “सर्वेऽपि सुखिन सन्तु” का अमली पाठ करने लगे। भागवतमें भी कहा है कि हम सभी भगवानके आदेशोंमें, अपने स्वाभाविक कर्मोंके द्वारा, इस तरह बँधे हैं जैसे बनियेके लादनेका बैल। इसीलिये जो कुछ भी हम करते हैं वह भगवानकी भेंटके ही रूपमें, “यद्वाचि तत्यागुणकर्मदामभि सुदुस्तरैर्वत्स वय सुयोजिता । सर्वे वह्नामो वलिमीश्वराय प्रोता नसीव द्विपदे चतुष्पद ” (५।१।१४)।

पूर्वके दो श्लोकोंमें जो ध्यान और प्राणायाम है वह योगदर्शनके ही अनुसार है। योगी लोग भी मानते हैं कि दोनों भौ और नासिकाकी जड़की सन्धिमें नजर टिकानेसे मन एकाग्र होता है। प्राणायाम उसीमें सहायक होता है। यह भी माना जाता है कि प्राणायामसे जैसे मन एकाग्र होता है उसी तरह मनकी एकाग्रतासे प्राणोंकी क्रिया भी स्वयं बन्द हो जाती है। यहाँ दोनोंको मिला दिया है।

पच्चीसवें श्लोकमें जो “सर्वभूतहिते रता” कहा है उसका कुछ विवरण प्रकारान्तरसे पहले आ गया है। विशेष विवेचन आगे मिलेगा। इस अध्यायमें चार बार ‘सम’ आया है। उनमें आखिरी बार २७वें श्लोकमें मिलानेके अर्थमें है। शेष तीन बार १८-१९ में समदर्शनके मानीमें है, जिसे आत्मज्ञान कहते हैं।

इस अध्यायमें सन्यासकी ही बात शुरू करके अन्ततक उसीका विवेचन होनेसे यही इसका विषय माना गया है। शक करने इस अध्यायका विषय

‘प्रकृतिगर्भं’ लिखा है। इसका अभिप्राय बता चुके हैं और कह चुके हैं कि इसका भी अर्थ सन्यास ही है। हमने पहले जो उल्लेख अमेरिकी रक्त आदिवासियों का किया है उससे स्पष्ट है कि प्राकृतिक दशा (back to the nature) में माया-ममताका स्वतः त्याग रहता है और सन्यास में यही चाहिये।

इति श्रीमद्भगवद्गीता सूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन सम्वादे सन्यास योगो नाम पञ्चमोऽध्याय ॥ ५ ॥
श्रीमद्भगवद्गीताके रूप में उपनिषद् रूपी ब्रह्मविद्या प्रतिपाद योग शास्त्र में जो श्रीकृष्ण और अर्जुन का सम्वाद है उसका सन्यास नामक पाँचवाँ अध्याय यही है।

छठाँ अध्याय

पाँचवे अध्यायमे जिस सन्यासका विशेष निरूपण आया है और सच्चे सन्यासीकी मनोवृत्तियोका जो विशेष विवरण दिया गया है उसीको कुछ आचार्योंने प्रकृतिगर्भ या प्राकृतिक अवस्था भी कहा है। काम-क्रोध, राग-द्वेषादिका सर्वथा त्याग, भीतर ही मस्तीका अनुभव, सबके-हितकी कामना आदि बहुतसे लक्षण पूर्ण सन्यासीके बताये गये हैं। माया-ममताका तो उनमें नाम भी नहीं होता है। मिट्टीसे लेकर हीरेतक एव कुत्तेसे लेकर विद्या-सदाचार-सम्पन्न ब्राह्मणतकमें उन्हे कोई विभेद नजर नहीं आके सर्वत्र एकरस आत्मा और ब्रह्मका ही दर्शन होता है, यही नजारा दीखता है। यह तो आसान बात है नहीं, ऐसा खयाल किसीको भी हो सकता है जिसने गौरसे सारी बातें सुनी हो। इसीलिये उसके मनमे स्वभावतः यह जिज्ञासा पैदा हो सकती है कि ऐसा आदर्श सन्यास कैसे प्राप्त होगा ? वह यह बात जरूर ही जानना चाहेगा।

अन्तके २७, २८ श्लोकोमे जो दिग्दर्शनके रूपमे इस सन्यासावस्थाकी प्राप्तिके साधनोका वर्णन आया है उससे यह जिज्ञासा और भी तेज-हो सकती है, न कि शान्त होगी। एक तो यह बात अत्यन्त सक्षिप्त रह गई। दूसरे बहुत ही कठिन है। प्राणायाम या दृष्टिको टिकानेकी बात कहनेमे जितनी आसान है समझने और करनेमे उतनी ही कठिन। जबतक इसका पूरा व्योरा न मालूम हो जाय और यह भी ज्ञात न हो जाय कि इस साधनमे सफलता होनेकी पहचान क्या है, तबतक काम चल सकता भी नहीं। यह काम कब, कहाँ, कैसे किया जाय और करनेवालोकी रहन-सहन वगैरह कैसी हो, आदि बातें भी जानना निहायत जरूरी है। इन्हीके

साथ यह भी जानना आवश्यक है कि आया किसी भी दशामें कर्मोंका स्वरूपत त्याग या सन्यास भी जरूरी है या नहीं। यह इसलिये कि छठमें सभी साधनोंके बतातेके समय यदि उन्हीके साथ नित्य-नैमित्तिक कर्मोंके वन्द कर देने—सन्यास लेने—की बात न आये तो समझेंगे कि यह कोई वैसी जरूरी चीज नहीं है। कर्मोंके स्वरूपत त्यागकी जरूरत किस दशामें कैसे है, यह बात व्योरेके रूपमें पाँचवें अध्यायमें आई भी नहीं है। परन्तु कर्म-अकर्मके इस महान भ्रमेलेमे है यह निहायत जरूरी चीज। इसलिये इसकी भी जिज्ञासाका अर्जुनके मनमें पैदा होना जरूरी था।

किन्तु अर्जुन प्रश्न करे यह मौका खुद कृष्ण देना नहीं चाहते थे। क्योंकि ये बातें कुछ ऐसी-वैसी तो नहीं हैं कि ध्यानमें न आयें। जिस चीजका उपदेश वह कर रहे थे ये बातें उसके प्राणस्वरूप ही कही जायें तो भी कोई अत्युक्ति नहीं हो सकती है। जबतक इनपर पूरा प्रकाश न डाला जाय, आत्मब्रह्मदर्शन, आदिका निरूपण अधूरेका अधूरा ही रह जायगा। इसीलिये कृष्णने बिना पूछे ही स्वयमेव इनकी सस्त जरूरत महसूस करके इन्हें उपदेश करना शुरू कर दिया। फलत यदि छठें अध्यायका विषय ध्यानयोग माना गया है तो ठीक ही है। समूचेका समूचा अध्याय हरेक पहलूसे इसी चीजपर प्रकाश डालता है। पातजलयोग और समाधि भी ध्यानके भीतर ही आ जानेवाली चीजें हैं। लेकिन कृष्ण यह अनुभव भी कर रहे थे कि यदि अथसे इतितक इसी ध्यान और स्वरूपत कर्मत्यागकी ही बात करेंगे तो लोगोको धोका हो सकता है। परिणामस्वरूप इसके सामने कर्म करनेकी महत्ता वे भूल सकते हैं। क्योंकि ध्यान-वानके वारेमे लोगोकी कुछ ऐसी ही ऊँची धारणा पाई जाती है कि और बातें इसके सामने तुच्छ मानते हैं। इसीलिये शुरूमें कर्मोंके करनेपर जोर देके ही आगे बढ़ते हैं। इस तरह बहुत बड़े धोके तथा खतरेसे जन-साधारणको बचा लेते हैं। इन्ही सब विचारोंसे—

श्रीभगवानुवाच

अनाश्रितः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः ।

स संन्यासी च योगी च न निरग्निर्नचाक्रियः ॥१॥

श्रीभगवान् बोले—जो कोई भी कर्मों और उनके फलोकी पर्वा न करके (केवल) कर्तव्य समझ उन्हें करता रहता है वही सन्यासी भी है और योगी भी । (न कि कर्मोंके साधन) अग्नि (आदि)को और (खुद) कर्मोंको ही छोड़ देनेवाला । १।

यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पांडव ।

न ह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥२॥

हे पांडव, जिसे सन्यास कहा गया है उसे योग ही जानो । क्योंकि जो कोई सभी सकल्पोको त्याग न दे वह योगी हो नहीं सकता है । २।

यहाँ कुछ बातें जान लेनेकी हैं । इन दोनों श्लोकोमें जो सन्यास और योगको एक कह दिया है वह ठीक वैसा ही है जैसा कि इसी अध्यायमें आगे “त विद्याद्दुःखसयोगवियोग योगसंज्ञितम्” (६।२३)में वस्तुतः वियोगको योग कहा है । सिर्फ इसीलिये यह बात है कि यद्यपि नाम तो उसका योग ही है, तथापि काम उसका उलटा है, वियोग है । क्योंकि वह दुःखोंके सम्बन्धका वियोग कर देता है, दुःखोंको कभी पासमें फटकने नहीं देता है । यहाँ भी सन्यास और योग है तो दो चीजें और हैं परस्पर विपरीत भी । मगर इनका काम मिल जाता है, एक हो जाता है । इसीलिये नामसे नहीं, किन्तु कामसे ही, दोनोंकी एकता बताई गई है । इसका प्रयोजन कही चुके हैं कि जनसाधारण कही कर्मोंसे विमुख न हो जायें, इसीलिये कह दिया है कि भई, तुम तो कर्म करते हुए भी सन्यासी ही हो । फिर चिन्ता क्या ?

इसीके साथ एक निहायत जरूरी बात भी कर्म करनेवालोंके सामने

बड़ी ही कुशलतासे रख दी गई है। जहाँ यह कहा गया है कि तुम तो योगीके योगी और सन्यासीके सन्यासी हो और इस तरह दुहरा फायदा उठाते हुए “आमके आम और गुठलीके दाम”को चरितार्थ करते हो। फिर पर्वा नाहक ही किसकी करते हो? तहाँ उन्हें चढ़ाने-बढ़ानेके साथ ही धीरेसे यह भी कह दिया गया है कि हाँ, योगी बननेके लिये भी इतना तो करना ही होगा कि सभी सकल्पोको त्याग दिया जाय। इसके बिना तो काम चली नहीं सकता। इस तरह ठीक-ठीक योगी बननेकी शर्तें भी रख दी गई और जल्दवाजीके खतरसे भी बचा लिया गया। इसीके साथ यह भी ज्ञात हो गया कि सच्चे सन्यासी बननेके लिये सकल्पोका त्याग आवश्यक है। यह न हो, तो सिर्फ कर्मोंको या उनके साधन अग्नि आदिको ही छोड़ देनेसे कोई भी सन्यासी नहीं बन जाता। ऐसे लोग तो बचक ही होते हैं। यहाँ सब सकल्पोका त्याग और कर्मफलकी पर्वा न करना ये दोनों एक ही चीज हैं। दोनोंमें जरा भी फर्क नहीं है। इसी-लिये हमने ‘कर्मफल’ शब्दका कर्म और उनके फल यह दोनों ही अर्थ माना है और लिखा भी है। इसके लिये या तो कर्म और फलको दो जुड़े—असमस्त—पद मान ले, या अगर दोनोंका समास मानें तो समुच्चय द्वन्द्व मानके काम चलायें, जैसे करपादम् आदिमें होता है। सकल्प कर्मों और उनके फलो—दोनों—का ही होता है, और जबतक दोनोंके बारेमें बेफिक्र न हो जायें सकल्पत्याग असंभव है।

दूसरे श्लोकमें जो ‘असन्यस्तसकल्प’ शब्द आया है उसमें भी एक खूबी है। सन्यासके बारेमें जब विवाद ही है तो ऐसे मौकेपर ‘सन्यस्त’ शब्द न देके ‘सत्यक्त’ शब्द देना ही उचित था। क्योंकि सन्यास शब्द के अर्थके बारेमें जब झमेला ही है और यह तय नहीं हो पाया है कि उसमें किसी चीजका स्वरूपतः त्याग भी आता है या नहीं, तो ऐसी दशामें उसे लिखनेसे शक तो रही जायगा और अर्थकी सफाई हो न सकेगी। इसीलिये

‘सत्यवत्’ शब्द देना ही ठीक था । मगर ऐसा न करके सन्यस्त शब्द देनेसे यह आशय टपकता है कि सन्यासके भीतर स्वरूपत त्याग आता है । क्योंकि सकल्पोका तो स्वरूपत त्याग ही विवक्षित है । अब बात रही यह कि वह स्वरूपत त्याग कर्मोंका है या संकल्पोका, या और चीजोंका । यदि यह माना जाय कि सन्यासका अर्थ केवल सकल्पोका ही स्वरूपत त्याग है, तो ‘सन्यस्तसकल्प’ में सकल्प शब्द देनेकी क्या जरूरत थी ? उसका काम तो सन्यस्त शब्दसे ही हो जाता है । इससे पता चलता है कि सन्यासका अर्थ केवल सकल्पत्याग नहीं है । अब यदि और चीजोंका भी त्याग मानें तो वे चीजे कौन-कौनसी हैं, यह कैसे जाना जाय ? इसलिये मानना ही होगा कि सामान्यत सभी कर्मों, सकल्पो और रागद्वेषादिके स्वरूपत त्यागको ही सन्यास कहते हैं । इनमें सकल्पत्यागको सबसे जरूरी समझ और उसके बिना कर्मोंका त्याग कोरा ढोंग मानके ही यहाँ ‘सन्यस्त सकल्प.’ लिखा गया है ।

इसी सकल्पत्यागको लेके आगे बढ़नेमें सबसे पहले यह बताना आवश्यक हो जाता है कि सकल्पत्यागके होते हुए भी कर्मोंके स्वरूपत त्यागका असली अवसर कब और किसलिये आता है । कर्मकी आवश्यकता कहाँतक है, उसका काम है क्या, तथा उसके त्याग अर्थात् सन्यासकी भी आवश्यकता कब और किसलिये है यही बातें आगे कहते हैं—

आरूक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥३॥

(कोई भी) मननशील योग—ज्ञान या समाधि—में जाने एव उसे प्राप्त करनेकी इच्छावाला बन जाय इसका कारण कर्म है—इसीके लिये कर्म करनेकी जरूरत है । उसीको (आगे चलके) ज्ञान तथा समाधिमें आरूढ—पक्का—बना देनेके लिये ही कर्मोंके त्यागकी जरूरत है । ३।

यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्जते ।
सर्वसकल्पसन्धासी योगारूढस्तदोच्यते ॥४॥

क्योंकि जब सभी सकल्पोंका त्याग कर देनेवाला मनुष्य न तो इन्द्रियोंके विषयोमें और न कर्मोंमें ही चिपकता है तभी वह योगारूढ माना जाता है ॥४॥

इन श्लोकोंके अर्थोंके बारेमें बहुत कुछ बातें पहले ही लिखी जा चुकी हैं । उन्हें जाने बिना इनका आशय समझना असंभव है । यहाँ इतना ही कहना है कि जो लोग शमका अर्थ मनकी शान्ति मानते हैं उन्हें भी अगत्या कर्मोंका स्वरूपतः त्याग मानना ही होगा । क्योंकि आखिर मनकी शान्तिका अर्थ क्या है ? यही न, कि उसकी हलचलें, क्रियायें बन्द हो जायें, उसकी चंचलता जाती रहे ? उसकी चंचलताका भी यही अर्थ है न, कि बिजलीकी तरह बड़ी तेजीसे एके बाद दीगरे हजारों पदार्थोंपर पहुँचता है ? और अगर यह चीज बन्द हो जाय तो होगा क्या ? यही न, कि मन किसी एक ही पदार्थमें जम जायगा, वही स्थिर हो जायगा ? एक पदार्थ भी वह कौनसा होगा ? जब योगी और योगारूढकी बात है तब तो मानना ही होगा कि वह एक पदार्थ आत्मा ही होगी । उसीको परमात्मा कहिये या ब्रह्म कहिये । बात एक ही है । अब जरा सोचें कि जब मनीराम आत्मामें ही रम गये, जम गये, टिक गये तो फिर सन्ध्या-नमाजकी तो बात ही नहीं, क्या कोई भी क्रिया हो सकती है ? क्या पलक भी मार सकते या शरीर भी हिला सकते हैं ? क्या प्राणकी भी क्रिया जारी रह सकती है ? यह तो मन शास्त्रका नियम ही है कि जबतक मन किसी पदार्थमें न जुटे उसमें कोई क्रिया होई नहीं सकती । यह तो दर्शनोकी मोटी और पहली बात है । फिर शम माननेवाले क्रिया कैसे करेंगे यह समझसे बाहरकी चीज है । खूबी तो यह कि यह ध्यानका ही अध्याय है और ध्यान-समाधिके साथ नित्यनैमित्तिक क्रियायें भी होगी यह तो उलटी गंगाका बहना है । यह भी नहीं कि मिनट दो मिनट या घंटे दो

छठा अध्याय

घटेकी समाधिसे ही काम चल जायगा । यहाँ तो लगातार दिनो, हफ्तो, महीनो और बरसो करनेकी नौबत आयेगी । तब कही जाके सफलताकी आशा कर सकते हैं । बीचमे बहुत ही थोडा विराम कभी-कभी मिलेगा । आगे जो “अनेकजन्मसंसिद्ध ” (६।४५) और “यतचित्तेन्द्रियक्रिय ” (६।१२) लिखा है उसका आखिर दूसरा अर्थ है क्या ? इसी छठे अध्याय-को पढके भी जो यह कहनेकी हिम्मत करे कि ध्यान और समाधिके साथ ही वर्णाश्रमादिके धर्मोंका पालन भी हो सकता है उन्हे कुछ भी कहना बेकार है ।

तीसरे श्लोकके पूर्वार्द्धमे ज्ञानकी इच्छा और कामनाकी बात कही गई है । इसका पता आसान है और सबको लगा सकता है । इसीलिये इसके बारेमे ज्यादा कुछ भी कहनेकी जरूरत नहीं । मगर योगारूढ होना और उसे पहचानना अत्यन्त कठिन है । बल्कि एक प्रकारसे यह बात असंभव ही समझिये । यही कारण है कि चौथे श्लोकमें योगारूढका लक्षण, उसकी पहचान बताई गई है । इसका दूसरे शब्दोमे मतलब यह है कि जबतक वैसी दशा पूरी तौरसे न हो जाय तबतक ध्यान एव समाधि करते रहना और तदर्थ सभी कर्मोंका पूर्णतः सन्यास करना ही होगा । दूसरा रास्ता है नहीं । जबतक आत्मज्ञानकी इच्छा या आत्माकी जिज्ञासा नहीं पैदा होती तभी तक कर्म करना होगा । उसीसे वह जिज्ञासा होगी । मगर ज्योही यह जिज्ञासा पैदा होके दृढ हो गई कि कर्मोंका स्वरूपतः त्याग करके ध्यान, धारणा, समाधिके द्वारा आत्मसाक्षात्कारकी सिद्धिमे फौरन लग जाना होगा । साक्षात्कार पूरा-पूरा होनेतक यह काम जारी रखना ही होगा, यही दोनो श्लोकोका तात्पर्य है ।

शायद यह खयाल हो कि इस प्रकार जीतेजी मुर्दा बननेकी क्या जरूरत है ? योगारूढ होना और मुर्दा बन जाना तो बराबर ही है । फर्क यही है कि मुर्दोको कुछ मालूम नहीं पडता, चाहे जो कीजिये । मगर

योगासूत्रको तो होश होता है, जान होता है। फिर भी किमी सुख-दुःखादि-को जरा भी अनुभव न करना यह अमाधारण बात है जो अभभव जैसी है। इसीलिये तो जीतेजी मुर्दा बन जाना पड़ता है। फलतः दूसरे ढंगसे काम चल जाय तो इस योगासूत्र होनेके मार्गको दूसरे ही सलाम कर लेना चाहिये। यह तो हो नहीं सकता कि परम कल्याण और मोक्षका कोई दूसरा रास्ता होई न। इसीलिये दूसरे ही मार्गका अवलम्बन क्यों न किया जाय ? नाहक ही इन्द्रियो और मनको सकटमें डालके उन्हींके द्वारा अपने आपको—आत्माको—भी विपदामें डालना, सकटके अतल गर्तमें डुबाना मुनासिब नहीं है। इस तरहके विचार जनसाधारणके लिये बहुत मभव है। इसीलिये इस प्रमगको आगे बढ़ाने और योगासूत्रकी अवस्थाका पूर्ण विवेचन करनेके पहले दो श्लोकोमें इस खयालको हटाते हुए कहा गया है कि इसके सिवाय मोक्षका और मार्ग हुई नहीं। इसीलिये लाचारी है कि यही मार्ग अपनाया जाय। इससे आत्माको गर्तमें गिरानेके बदले उलटे उसका उद्धार है।

उद्धरेवात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥५॥

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्त्ततात्मैव शत्रुवत् ॥६॥

अपना उद्धार खुदवखुद करना चाहिये। आत्माको—अपने आपको—सकटमें कभी न डालना—कभी नीचे न गिराना—चाहिये। क्योंकि अपना मददगार या दुश्मन स्वयं हर आदमी ही होता है। जिसने अपने मनको स्वयं जीत लिया वही अपना मददगार है। जिसने मनपर काबू नहीं किया शत्रुताके मौकेपर (वही) मन (उसके) शत्रुका काम करता है ॥५॥६॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥७॥

जिसने मनको जीत लिया है (और इसीलिये) जिसका अन्त करण अत्यन्त शान्त है, उसे शीत-उष्ण, सुख-दुःख और मान-अपमानकी दशामे (भी) बराबर समाधिमे परमात्माका ही साक्षात्कार होता रहता है—उसकी मस्ती बराबर बनी रहती है, चाहे कुछ हो । ७।

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥८॥

ज्ञान और विज्ञानकी प्राप्तिसे जिसका मन तृप्त है—मस्त है, जो किसी भी दशामे विचलित नहीं होता, जिसकी (सभी) इन्द्रियाँ अपने वशमें हैं (और इसीलिये) जिसके लिये मिट्टीका ढेला, पत्थर (और) सोना सभी एकसे ही हैं, ऐसा ही योगी युक्त या योगारूढ कहा जाता है । ८।

कूट नाम है लोहारकी निहाईका । हजारों लोहे उसपर आके टेढ़े-सीधे और नष्ट-भ्रष्ट हो जाते हैं । मगर वह ज्योकी त्यो अचल बनी रहती है । इसीलिये विकार-शून्य और अचलको ही कूटस्थ कहते हैं—अर्थात् जो कूटकी तरह बना रहे । जाल-फरेबको भी कूट कहते हैं । ससार का प्रपञ्च ही मायाजाल है और उसमे ही आत्माका रहना है । मगर उनसे उसका स्पर्श नहीं है ।

सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥९॥

सुहृद्, मित्र, शत्रु, तटस्थ, मध्यस्थ, प्रत्यक्ष-अपकारी, सम्बन्धी, साधु और पापी—सबों—मे जिसकी समबुद्धि है—इनमे किसीकी ओर जो खिंच जाता नहीं—वही श्रेष्ठ है । ९।

अकारण ही जो सबका हित चाहे वह सुहृद् कहा जाता है, परिचय होनेपर जो हित चाहे वह मित्र, जो बुराई करे वह शत्रु, जो किसीका पक्ष न ले वह उदासीन, जो दोनोंका पक्ष लेकर कलह मिटाना चाहे वह मध्यस्थ, जिसके प्रति बहुत ज्यादा जलन हो वह द्वेष्य, जो सम्बन्धके करते

ही हित चाहे वह बन्धु, जो मंत्रका उपकार करे वह माधु और बुरा काम करनेवाला पापी कहाता है। उदामीन और मध्यम्यका फर्क यही है कि जहाँ मध्यम्यको दोनों पक्षोंकी पर्वा होती है तहाँ उदामीनको किसीकी भी नहीं होती। अरि और द्वेष्यमें यही अन्तर है कि जहाँ द्वेष्यके प्रति दिलमें प्रचंड जलन होती है तहाँ अरिके प्रति इमका होना जरूरी नहीं है। इसलिये अरि शब्द व्यापक है। मित्र और बन्धुमें यही फर्क है कि जहाँ बन्धुके साथ घनिष्ठता तयगुदा बात है तहाँ मित्रके साथ घनिष्ठता न होते हुए भी परिचय मात्र ही काफी है। मुहूद् स्वभावतः परहित चाहता है, चाहे कर सके या न कर सके। मगर साधुका तो यह काम ही है। वह परहित करता ही है। ये दोनों ही बदलेमें कुछ नहीं चाहते।

यहाँ तक युक्त, योगारूढ, आत्मज्ञानी या सन्यासीका स्वरूप और लक्षण बताके अप्रत्यक्ष रूपमें यह भी कह दिया कि ऐसा होनेके लिये किस तरहके लोहेके चने चवाने जरूरी है। अब अगले आठ श्लोकोमें उन उपायोंको विस्तारके साथ बताते हैं जिनपर अमल करनेपर ही इन लोहेके चनोंके चवानेकी योग्यता होती है। इनमें भी शुरूके पाँचमें ध्यान और समाधिके उपाय बताके और छठेंमें उसीपर जोर देके शेष दोमें खतरो और नियमोंके बारेमें सावधान किया है। उसके बादके छे (१८-२३) श्लोकोमें ध्यान और समाधिमें लगे चित्तकी तौल बताई है कि उसकी क्या हालत समाधिके दम्भान रहती है। क्योंकि उसी समय उसे आसानीसे पकड़ सकते और गलती सुधार सकते हैं। उस समय लोग पूरे तैयार और सतर्क भी रहते हैं। यह अभ्यास धीरे-धीरे कैसे शुरू किया जाय और यह कमजोरी और गलती कैसे चटपट पकड़ी जाके दूर की जाय, यह बात उसके बादके तीन (२४-२६) श्लोकोमें कहके तदनन्तर छे (२७-३२) श्लोकोमें योगारूढ पुरुषका पूरा चित्र खींच दिया है और यह बताया है कि उसकी मनोवृत्ति कैसी होती है। उसके आत्मज्ञान

या साक्षात्कारका स्वरूप क्या होता है यह बात पुनरपि यहाँ दूसरी बार इन्ही श्लोकोमेंसे दो (२९-३०) में कही गई है। पहली बार पाँचवें अध्याय में आई है, यह वही कहा जा चुका है।

योगी युजीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥१०॥

ध्यान करनेवाला सन्यासी निरन्तर एकान्त स्थान में अकेला ही रहके बुद्धि और मन पर कब्जा रखे हुए, बेफिक्र सारा लवाजिम छोड़के ही मनको एकाग्र करनेका यत्न करे ॥१०॥

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।

नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥११॥

जो न तो बहुत ऊँचा और न बहुत नीचा हो, जिसमें क्रमशः कुश, मृगचर्म और वस्त्र एकके ऊपर एक पड़े हो और जो हिले-डोले न ऐसा निजी आसन (वहाँ) किसी पवित्र स्थान पर बिछाके—॥११॥

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।

उपविश्यासने युज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥१२॥

मन और इन्द्रियोकी बाहरी क्रियाओंको रोके हुए मनको एकाग्र करके उसे शुद्ध करनेके ही लिये उसी आसन पर बैठे (तथा) ध्यान (एव) समाधिका अभ्यास करे ॥१२॥

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।

संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥१३॥

प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।

मनः सयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥१४॥

धड़, सर और गर्दन तीनों ही सीधे—तने—और निश्चल रखे हुए घबराहट छोड़के बैठे, अपनी नासिकाके अग्र भाग पर ही दृष्टि जमाये रहे और इधर-उधर न देखे। मनकी बेचैनी बिल्कुल ही न हो, डर-भय

जरा भी न हो, (खान-पान आदिमें) ब्रह्मचारीके ही नियमोका पूरा पालन करे। मुझमें ही मन लगाये तथा मुझको ही सब कुछ समझे हुए मनको भरपूर काबूमे करके समाधिमे बैठे। १३।१४।

यहाँ जो दसवें श्लोकमें 'यतचित्तात्मा' कहके 'आत्मान युज्जीत' भी कहा है इससे दोनोमें परस्पर विरोध जैसा लगता है। जब मन और बुद्धिको काबूमें कर लिया तो फिर मनके एकाग्र करनेका क्या सवाल ? यह या तो पुनरुक्ति जैसी हो जाती है, या यो कहिये कि एकका कहना बेकार है। मगर दरअसल मन-बुद्धिको सयत कहनेका यही अभिप्राय है कि पहले जैसी चंचलता और घबराहट उनमें न रह गई है। वे कुछ ठंडे पड़ गये हैं। तभी समाधिकी सफलता हो सकती है। या यह कि यतचित्तात्माका अर्थ है मन-बुद्धिकी क्रियाका रोकना मात्र। उसके बाद होनेवाली एकाग्रता "आत्मान युज्जीत"के द्वारा बताई गई। इसी तरह १२वेंमें मनकी एकाग्रता और उसकी तथा इन्द्रियोकी क्रियाके रोकनेकी बात है। प्रश्न होता है कि मनकी एकाग्रताके बाद फिर उसकी क्रियाके रोकनेके क्या मानी ? बात असल यह है कि पहले जब मन कहीं एक चीजमें बँधेगा तभी तो उसकी तथा इन्द्रियोकी क्रिया भी रुकेगी। वस्तुतः क्रिया रुकनेसे एकाग्रता और एकाग्रता से क्रियाका रुकना ये दोनो ही एक दूसरेके आश्रित हैं, ठीक वैसे ही जैसे प्राणके रोकनेसे मनका रुकना और मनके रुकनेसे प्राणका रुक जाना। आगे ३५वें श्लोकके व्याख्यानमें इसपर और भी लिखा गया है।

अथवा "यत्तचित्तेन्द्रियक्रिय"में चित्तका अर्थ बुद्धि ही है, जैसा कि १०वेंमें। बुद्धिकी चंचलताका भी रुकना आवश्यक है। इसीलिये जो अन्तमें पुनरपि "युज्याद्योगम्" लिखा है वह यद्यपि व्यर्थसा प्रतीत होता है, तथापि उसका अभिप्राय यही है कि योगकी पूर्णता और स्थायित्व प्राप्त करे। ऐसा न हो कि मनकी एकाग्रता चन्द्रोजा ही हो। "आत्मान

युजीत” और “योग युज्यात्” का यह भी अभिप्राय है कि आत्मामे ही मनको लगाये, न कि और पदार्थमे। इसीलिये आगे जो “मच्चित्त” और “मत्पर.” में (मत्) कहा है उसका भी अर्थ आत्मा ही है। नही तो आत्मासे अलग परमात्माका खयाल हो सकता था। ‘मच्चित्त’ और ‘मत्पर’ कहनेका आशय यही है कि एकमे चित्त लगाके कभी-कभी दूसरेका भी खयाल करनेकी बात यहाँ नही होगी। आत्माके सिवाय और किसीका भी खयाल न रहेगा। इसे ही अनन्य-चिन्तन भी कहते हैं।

१३वे श्लोकमे एक बार तो धड, गर्दन और सरको अचल और तना हुआ रखना कहा है। फिर स्थिर होना भी बताया है। यह तो पुनरुक्ति ही हुई। इसीलिये हमने घबराहट और बेचैनी छोड़नेकी बात लिखी है। ऐसी भी तो बेचैनी होती है कि शीघ्र ही काम पूरा हो जाय। वह न रहे इसी मानीमे स्थिर शब्द आया है। यो भी इस मानीमें बोला जाता है। इसी प्रकार जहाँ यहाँ नासिकाके अग्र भागमें नजर जमानेको लिखा है तहाँ पाँचवे अध्यायके अन्तमे भौओके बीचमें जमानेकी बात है। असलमे योगियोके यहाँ ये दोनो ही बातें पाई जाती हैं। कोई एक करता है तो कोई दूसरी। इसीलिये दोनो ही लिखी गई हैं। भौओकी बात आगे भी “भ्रुवोर्मध्ये” (८।१०) मे आयेगी। जिसकी जब जैसी रुचि, प्रवृत्ति या अनुकूलता हो तब वह वैसा ही करता है। किन्तु परिणाम एक ही होता है।

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमा मत्संस्थामधिगच्छति ॥१५॥

इस प्रकार निरन्तर आत्मामे मनको जोड़ता हुआ उसे सोलह आने काबूमे कर लेनेवाला योगी उस ब्रह्मनिष्ठा रूपी शान्तिको प्राप्त कर लेता है, जिसका अन्तिम परिणाम आवागमनसे छूटकारा है ॥१५॥

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकांतमनश्नतः ।

न चाति स्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥१६॥

हे अर्जुन, निश्चित परिमाणसे अधिक खानेवालेकी समाधि हो नहीं सकती, और न बिल्कुल ही न खानेवालेकी ही । (इसी तरह) बहुत ज्यादा सोनेवाले या अधिक जागनेवालेकी भी (नहीं होती) । १६।

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥१७॥

(किन्तु) उचित मात्रामें जो खान-पान और घूमघाम करता है, दूसरी क्रियायें भी निश्चित परिमाणमें ही करता है और सोता-जागता भी है नियमित रूपसे ही, उमीकी समाधि सब कष्टोकी नाशक होती है—पूर्ण या सफल होती है । १७।

सोने-जागने वगैरहकी बात तो सभी जानते हैं । हालाँकि योगी लोगोंने इनमें भी बहुत नियम—कायदे—बनाये हैं । खानपानका नियम ऐसा ही है कि पेटका आधा अन्नसे और एक चौथाई जलसे भरके शेष चौथाई खाली रखे,—“अन्नेन पूरयेदर्धं चतुर्थं तु जलेन वै । मास्तस्य प्रचारार्थं चतुर्थमवशेषयेत्” । नहीं तो परिपाक ठीक नहीं होता और आलस्य रोगादि बढ़ते हैं । क्या खाना, कब खाना आदिके भी नियम हैं ।

यदा विनियत चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥१८॥

जब काबूमें बखूबी आया हुआ मन आत्मामें ही जाके टिक जाता (तथा) अन्य सभी पदार्थोंसे निःस्पृह (हो जाता है) तभी कहा जाता है कि (मनुष्य) युक्त या योगारूढ हो गया । १८।

यथा दीपो निवातस्थो नैगते सोपमा स्मृता ।

योगिनो यत्तचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥१९॥

मनको आत्मामें टिकानेका अभ्यास करनेवाले योगीका मन काबूमें आ जानेपर ठीक वैसे ही हिलता-डोलता नहीं जैसे बहनेवाली हवासे रहित स्थानमें दियाकी शिखा नहीं हिलती है । १९।

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥२०॥

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवाय स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥२१॥

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यस्मिन् स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥२२॥

तं विद्याद् दुःखसयोग-वियोगं योगसंज्ञितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥२३॥

जिस दशामें योगके अभ्यासके फलस्वरूप काबूमे आया हुआ मन शान्त और निश्चल हो जाता है, जिस दशामे अपने भीतर ही स्वयमेव अपनेको देखके पूर्ण सन्तोष हो जाता है, इन्द्रियोकी पहुँचके बाहर केवल बुद्धिसे अनुभव किया जानेवाला अपार सुख जिस दशामे जाना जाता है, जिस दशामें जम जानेपर मनुष्यकी आपा बिसर जाती है और उस वास्तविक दशासे फिर वह च्युत भी नहीं होता है, जिसे पा जानेके बाद उससे बढके दूसरा कोई भी लाभ माना नहीं जाता और जिस दशामे स्थिर हो जानेपर बडेसे बडा भी कष्ट मनुष्यको विचलित नहीं कर सकता, दुःखके सम्बन्धको सदाके लिये मिटा देनेवाली उस दशाको ही योग शब्दसे समझना चाहिए । जो मन कभी ऊबना जानता ही नहीं उसीके द्वारा दृढ निश्चयके साथ उस योगकी सिद्धिका अभ्यास किया जाना चाहिये ।
२०।२१।२२।२३।

यहाँ मनके न ऊबनेके बारेमे दृष्टान्त देते हुए गौडपादाचार्यने माडूक्योपनिषदकी कारिकाओमे लिखा है कि एक ही कुशकी नोक डुबो-डुबोके बाहर छिडकते हुए ही समुद्रको सुखा डालनेकी हिम्मत जिसे हो वही मनको काबूमे कर सकता है, “उत्सेकउदधेर्यद्वत्कुशाग्रेणैकविन्दुना । मनसो निग्रहस्तद्वद्भवेदपरिखेदतः” (३।४१) । टिट्ठिभ पक्षीके नर-

मादेका अपनी चोचोंमें ही उलीचते-उलीचते समुद्रको सुखाके अपने अड़े उसमेंसे बाहर निकालनेके दृढ़ सकल्पका भी दृष्टान्त दिया जाता है।

संकल्पप्रभवान्कामास्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।

मनसैवेन्द्रियग्राम विनियम्य समन्ततः ॥२४॥

शनैः शनैरुपरमेद्वबुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मन कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥२५॥

यतो यतो निश्चरति मनश्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥२६॥

सकल्पसे पैदा होनेवाली सभी कामनाओंको निर्मूल करके तथा मनसे ही सभी इन्द्रियोंको चारों ओरसे रोकके धैर्य-सहकृत बुद्धिके बलसे धीरे-धीरे हर चीजसे मनको हटाये और आत्मामें टिकाके दूसरा कोई खयाल न करे। चंचल होनेके कारण कहीं भी टिक न सकनेवाला मन जिस-जिस चीजको लेके बाहर भागे उस-उससे उसे हटाते हुए केवल आत्मामें ही लगाके काबूमें करे। ॥२४॥२५॥२६॥

यहाँ धीरे-धीरे सब ओरसे हटाना और फिर भी यदि मन उधर भागे तो वहाँसे बार-बार लौटाना बताया गया है। असलमें समाधिके लिये यही बुनियादी बात है। जो ऊबना जानता ही नहीं वही यह काम कर सकता है, ऐसा कहनेकी जरूरत इसीसे स्पष्ट हो जाती है। एकाएक न तो अन्य चीजोंसे यह मनीराम हटी सकते और न हटनेपर भी फिर उनमें जानेसे वाज आई सकते हैं। यह तो नटखट बन्दर है। बड़ी हिम्मत और बड़े भारी दृढ़ सकल्पसे ही इन्हें काबूमें किया जा सकता है। इसीलिये “स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा” कहा है।

प्रशान्तमनसं ह्येन योगिन सुखमुत्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥२७॥

क्योंकि विल्कुल ही शान्त मनवाले, शान्त या दबे-दबाये रजोगुणवाले,

निर्दोष (और इसीलिये) ब्रह्म स्वरूप हो जानेवाले इस योगीके पास सर्वोत्तम सुख—आत्मानन्द—खुद आ जाता है । २७।

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुखेन ब्रह्मसस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥२८॥

इस प्रकार सदा आत्मामे मनको लगाता हुआ (उसके फलस्वरूप) पापशून्य योगी आसानीसे ही ब्रह्मरूपी अखंड सुख—निरतिशय ब्रह्मानन्द—प्राप्त करता है । २८।

यदि गौरसे देखा जाय तो पूर्वके “शनैः शनैरुपरमेद्” श्लोकका ही एक तरहका व्याख्यान बादके इन तीन श्लोकोमे है । इसमे भी उसके पूर्वार्द्धका “यतोयत”मे, उत्तरार्द्धके पहले आधेका “प्रशान्तमनस”मे और शेष चतुर्थांशका “युञ्जन्नेव”मे स्पष्टीकरण है ।

आगेके चार श्लोक उस आत्मसाक्षात्कारके बादकी हालत बताते हैं । खासकर पहले दो तो उस साक्षात्कारका रूप स्पष्ट करते हैं । शेष दो ज्ञानीकी व्यावहारिक दशा बताते हैं कि ससारके साथ उसका सलूक कैसा होता है । इन आखिरी दोमे भी पहला है दूसरेकी एक तरहकी भूमिका ही । दूसरा—३२वाँ—ही उसका बाहरी व्यवहार चित्रित करता है ।

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥२९॥

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥३०॥

जिसका मन पूर्ण योगयुक्त हो गया है उसकी सर्वत्र समदृष्टि—ब्रह्म या आत्म दृष्टि—होती है । (इसीलिये वह) सभी पदार्थोमे अपने आपको और अपनेमे सब पदार्थोको देखता है । (इसी तरह)

जो मुझ परमात्माको (भी) सर्वोमें और सबको मुझ परमात्मामें देखता है उससे जुदा न तो कभी मैं होता हूँ और न वह मुझसे अलग होता है । ॥२६॥३० ।

ये दोनों ही श्लोक “येनभूतान्यशेषेण” (४।३५)से एकदम मिल जाते । फलतः उसीके विवरण रूप ही है । इन दोनोंने अद्वैत या जीव, ब्रह्म और जगत्की एकताका चित्र खींच दिया है ।

सर्वभूतस्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्त्तमानोऽपि स योगी मयि वर्त्तते ॥३१॥

सभी पदार्थोंमें ओत-प्रोत—मौजूद—मुझ परमात्माको जो योगी इस प्रकारकी एकताकी दृष्टिसे देखता है वह चाहे किसी भी दशामें रहने पर भी बराबर मुझमें ही डूबा रहता है । ३१।

आत्मीयम्येन सर्वत्र सम पश्यति योऽर्जुन ।

सुख वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥३२॥

हे अर्जुन, चाहे सुख हो या दुःख, (दोनोंको ही) सभी पदार्थोंमें जो अपने जैसा ही अनुभव करता है—जो अपने सुख-दुःख जैसे ही दूसरोंके सुख-दुःखका अनुभव करता रहता है—वही परले दर्जेका योगी माना जाता है । ३२।

अब अर्जुनने देखा कि ओ बाबा, यह तो बीहड बात है—यह सन्यास तो आसान नहीं है । क्योंकि सन्यासका जो असली प्रयोजन ध्यान और समाधिकी सिद्धि है वह मेरे पहुँचके बाहरकी चीज है । मेरे मनीराम तो ऐसे भयकर हैं, चंचल हैं कि न तो कही टिकना ही जानते और न आत्मामें जुटना ही चाहते । फिर यह साम्यबुद्धि और समदर्शन रूपी समाधि पूर्ण होगी कैसे ? ऊँहूँ । यह नहीं होने की, असंभव है । इसी भावसे वह—

अर्जुन उवाच

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधूसूदन ।

एतस्याहं न पश्यामि चंचलत्वात् स्थितिं स्थिराम् ॥३३॥

चंचलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।

एतस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥३४॥

अर्जुन कहने लगा—हे मधूसूदन, यह जो समदर्शन रूपी योग आपने (अभी अभी) बताया है, मनकी चंचलताके करते इसकी मजबूतीका होता मैं (सभव) नहीं समझता । क्योंकि हे कृष्ण, यह मन तो चंचल है, बुरी तरह मथ देने, बेचैन कर देने वाला है, बलवान है और बड़ा मजबूत है । (इसीलिये) मैं तो इसे बाँध रखनेको हवाको बाँध रखनेकी ही तरह कतई नामुमकिन मानता हूँ ॥३३॥३४॥

श्रीभगवानुवाच

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥३५॥

श्रीभगवान बोले—हे महाबाहु, वेशक मन चंचल (और इसीलिये आमतौरसे) कावूमे नहीं आनेवाला है । फिर भी हे कौन्तेय, अभ्यास और वैराग्यके बलसे ही कावूमें आता है ॥३५॥

इस श्लोकके उत्तरार्द्धमे जो कुछ लिखा है ठीक वही बात 'अभ्यासवैराग्यात्तन्निरोध' (१।१२) योगसूत्रमे अक्षरशः पाई जाती है । इसका व्याख्यान करते हुए व्यास भाष्यमे लिखा है कि "चित्तनदीनामो-भयतोवाहिनी, वहति कल्याणाय, वहति पापाय च । यातुकैवल्यप्राग्भारा विवेकविषयनिम्ना सा कल्याणवहा । ससारप्राग्भाराऽविवेकविषय निम्ना पापवहा । तत्र वैराग्येण विषयस्रोत खिलीक्रियते । विवेक दर्शनाभ्यासेन विवेकस्रोतउद्धाट्यतइत्युभयाधीनश्चित्तवृत्तिनिरोध ।"

यहाँ उपाय तो कुछ बताये गये हैं नहीं । इसलिये पहले ही बताये उपाय लेने चाहिये ।

हाँ, तो इतना सुनने पर अर्जुनकी निराशा जाती रही जरूर । मगर इसकी कठिनाईका विचार करके उसे खयाल आया कि एक जन्ममें तो यह पूरा होनेका नहीं । यदि दूसरे-तीसरे आदि जन्मोंमें पूरा करनेका खयाल करे तो ठीक नहीं । क्योंकि एक जन्ममें जो कुछ भी किया-दिया और पढ़ा-लिखा होता है वह तो अगले जन्ममें भूली जाता है । आखिर इसके पहले भी तो हमारा जन्म हुआ था । मगर हमे उसकी एक भी बात कहाँ याद है ? हमे तो उसका कुछ भी पता नहीं । ऐसी दशामे फिर भी वही असम्भव-सी बात आ जाती है । यही ठीक है कि शायद किसी सौभाग्यशाली पुण्यात्माकी समाधि इसी जन्ममें पूर्ण हो जाय । मगर आमतौरसे तं योग अत्यन्त चंचल मनवाले ही होते हैं । फलतः उनके यत्नसे इसी शरीरमें सफलता होगी तो नहीं ही । फिर उनकी क्या गति होगी ? वे तो दोनों ओरसे गये । एक तो कर्म-धर्म छोड़ा । इसीलिये उससे जो सद्गति होती सो तो हो पाई नहीं । दूसरे योग भी पूरा हुआ ही नहीं कि इसीका मजा मिलता । इसलिये उनकी तो वही दशा हुई कि “दोनों ओरसे गये पाड़े । न मिला हलवा न मिला माडे ।” लेकिन फिर मनमें दूसरा खयाल आया कि आखिर यह भी तो एक महान् कार्य ही है । तो क्या इसके पूरा न होने पर भी इसका कुछ न कुछ सुन्दर फल नहीं होना चाहिये ? इसी पेशेपेश और दुविधेमें पड़े हुए—

अर्जुन उवाच

अयति. श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥३७॥

कोई बुरी गति होती है। क्योंकि, ओ मेरे प्यारे, कल्याणके मार्ग पर चलनेवाले किसीकी भी दुर्गति हो नहीं सकती ॥४०॥

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीना श्रीमता गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥४१॥

योगभ्रष्ट—समाधिकी सिद्धि न प्राप्त कर सकनेवाला—(मनुष्य) उत्तम कर्म करनेवालोके लोकोमे जाके (और वहाँ) बहुत वर्ष—मुद्दत तक—रहके पवित्राचरणवाले श्रीमानोके घर जनमता है ॥४१॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥

या नहीं तो योगियोके ही समाजमे जा पहुँचता है। असलमे इस प्रकारका जो जन्म है वह ससारमे अत्यंत दुर्लभ है ॥४२॥

यहाँ श्रीमानोके घरमें जन्म लेनेकी बात कहके फिर योगियोके कुलमे जानेकी बात कही गई है। ऐसे जन्मको बहुत ही दुर्लभ भी कहा है। प्रश्न यह होता है कि श्रीमानके घर और योगीके कुलमे क्या फर्क है? कुछ लोगोंने उत्तर दिया है कि धनियोके घरमे सम्पत्तिके चलते योगाभ्यासमे बाधा होती है। वहाँ आराममे ही फँसनेका मौका ज्यादा रहता है। विपरीत इसके योगी कहनेका अर्थ गरीबके घरमें जन्म लेना है। फलतः वहाँ अभ्यासका मौका पूरा रहता है। इसीलिये यह जन्म पहलेकी अपेक्षा दुर्लभ है। यह बात इस चीज पर निर्भर है कि मरनेसे पूर्व उसकी क्या दशा थी। यदि अभ्यासमे ज्यादा प्रगति कर चुका था, तब तो उसीकी चिन्ता करते-करते ही शरीरान्त होने से “य य वापि” (८।६) के अनुसार खामखा योगियोके ही घर जनमेगा। योगी से मतलब जनकादि जैसे गृहस्थसे ही है। अन्तर यही है कि जनक थे श्रीमान और यहाँ वह बात न होगी। मगर प्रश्न होता है कि मन्दालसा तो राजाकी पत्नी थी। फिर भी उनके बच्चे आत्मज्ञानी ही होते थे। वचनसे वह

यही शिक्षा देती जो थी । इसलिये ज्ञानी होनेके लिये श्रीहीन या दरिद्र होना तो जरूरी नहीं है, अस्तु । और अगर उसकी प्रगति ऐसी ही तैसी थी, तब तो इस योगकी धुन होगी नहीं । फलतः धनियोंके यहाँ ही जनमेगा ।

अच्छा, अब यदि श्रीमानका अर्थ "समाधि और योगके साधनोंसे सम्पन्न" यही करे तो क्या बुरा होगा ? तब श्लोकका सीधा अर्थ यही होगा कि या तो जनक, मन्दालसा आदिके घर जन्म लेके वही अपना काम पूरा करता है, या अगर किसी वजहसे वहाँ ऐसा न हो सका तो प्रह्लाद आदिकी तरह वहाँसे भागके योगियोंके समाजमें जा पहुँचता है और वही काम पूरा करता है । यहाँ कुल शब्द गुरुकुलके कुल जैसा ही मान ले तो क्या अच्छा हो—गुरुकुल और योगिकुल । क्योंकि तब योगके अभ्यास करनेवालोंका ही समाज होनेसे आसानी भी हो जाती है । इस श्लोकमें 'जायते' न लिखके 'भवति' लिखा है । यहाँ इसका भी अभिप्राय "जा पहुँचना" अच्छी तरह मेल खा जाता है । दो जन्म जुदा-जुदा मानके केवल दूसरेकी बड़ाई करनेकी अपेक्षा एक ही जन्म मानके उसीकी प्रशंसा भी ठीक ही जँचती है । क्योंकि अर्जुनका तो प्रश्न था योगभ्रष्टके ही बारेमें । अगर इसमें दो भाग करें तो पहले भागमें आनेवालेकी दशाका ठीक-ठीक पता कैसे चलेगा ? ऐसा होने पर उत्तर भी अधूरा ही रह जायगा । अगर आगेवाले श्लोकोमें समान तौर पर दोनोंकी ही बात मान लें तो बीचकी यह विभिन्नतावाली बात कुछ यो ही रह जाती है । ठीक जँचती भी नहीं । यदि ४४वें श्लोक पर गौर करें तो यह पता चलता है कि उसका मन पूर्व जन्मके अभ्यासके करते ही खिचके इस जन्ममें भी योगमें ही जा लगता है । ऐसी दशामें तो श्रीमानोंके यहाँ जनमने पर भी योगमें ही लगेगा । फिर वह अपेक्षाकृत हल्के दर्जेका कैसे माना जाय ? बल्कि खिच जानेका मतलब हमारे ही बताये अर्थमें यो मेल भी खा जाता

है कि वहाँ गडबड होनेपर वहाँसे भागके योगियोंके समाजमे जा पहुँचता है । समाज भी कोई बडा हो यह जरूरी नहीं है, जिससे बिघ्न बाधाकी बात उठ खडी होगी । वहाँ तो ऐसे ही लोग होंगे जो योगकी ही धुनवाले हैं और वे होंगे थोडे ही ।

यही पर प्रसंगवश एक बात और भी कहे देते हैं । अर्जुनके प्रश्न और उसके उत्तर हमारे ढगसे तो ठीक मिल जाते हैं । जब वर्णाश्रमके सभी कर्म-धर्म उसने छोड रखे हैं तो उसके उभयभ्रष्ट होनेकी बात स्वयं आ जाती है । कारण वे तो छूटे ही थे, अब योग भी छूट गया । परन्तु जो लोग यह बात नहीं मानते और बराबर यही चिल्लाते हैं कि गीताके मतसे धर्म-कर्मोंको किसी भी दशामे छोड नहीं सकते वे इन प्रश्नोत्तरोको कैसे ठीक कहेंगे ? उनके मतके अनुसार दोनो ओरसे भ्रष्ट होने या गिर जानेका सवाल आता ही कहाँ है ? वह जब मानते ही हैं कि योगके अभ्यास-के समय भी नित्य-नैमित्तिक आदि धर्मोंको वह योगी करता ही रहता है, तो फिर उनका फल कौन रोकेगा ? वह तो अवश्य ही मिलेगा । इसलिये योगका फल न भी मिला तो क्या मुजायका ? कर्मों का फल तो मिलेगा ही—एक तो मिलेगा ही । ऐसी दशामे दोनों तरफसे चौपट होने या भ्रष्ट होनेका प्रश्न उठता ही नहीं । यदि मान भी ले कि अर्जुनने भूलसे ही ऐसा कह दिया था, तो कृष्णको तो भूल सुधार लेना था । उन्हें चटपट पहले यही कहना था कि उभयभ्रष्टताकी बात तो गलत है । पीछे और बातें भी कह सकते थे । मगर ऐसा न कहके उनने भी तो मानी लिया कि यही बात है । इसलिये अगत्या कबूल करना ही होगा कि जो सन्यासी या योगी समाधिका अभ्यास करता है उसे कर्म-धर्म छोडना ही पडता है । उसके लिये कोई चारा हई नहीं ।

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥४३॥

हे कुरुनन्दन, वहाँ उसे पूर्व जन्मवाली बुद्धि ही मिल जाती है । इसी-
लिये योग-सिद्धिके लिये और भी ज्यादा यत्न करता है ॥४३॥

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि स ।

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्त्तते ॥४४॥

उस पूर्व जन्मके अभ्यासके ही फलस्वरूप वह जबर्दस्ती उधर ही
खिच जाता है । (यही कारण है कि) योगकी जानकारी एव प्राप्तिकी
इच्छावाला भी शास्त्रीय विधि-विधानकी पर्वा नहीं करता ॥४४॥

असलमे पहले श्लोकमे यह कहने पर कि वह इस जन्ममें और
भी ज्यादा यत्न योग-सिद्धिके ही लिये करता है, यह प्रश्न स्वयमेव पैदा
हो जाता है कि कैसे ? दूसरे लोग ऐसा नहीं करते, वही क्यों करता है ?
इसका उत्तर इस श्लोकके पूर्वार्द्धमे दिया गया है कि पूर्व जन्मका वह प्रबल
संस्कार ही उसे योगकी ओर बलात् घसीट ले जाता है । फलतः इच्छा
न रहने या परिस्थियोके विपरीत होने पर भी उसे उसी काममें लगना
ही पड़ता है ।

इसपर जो जबर्दस्त प्रश्न पैदा होता है वह यह कि, माना कि संस्कार
जबर्दस्त है और उधर घसीटता भी है सही । मगर जब उसने कही जन्म
लिया तो ब्रह्मचर्यादि आश्रमोसे ही होके तो सन्यासी बनेगा और समाधि-
का अभ्यास करेगा । यह तो संभव नहीं कि एकाएक सन्यासी ही बन
जाय । क्योंकि वेदशास्त्रोके विधि-विधान इस सम्बन्धमे मौजूद ही रहते
हैं, जो इन आश्रमोको क्रमशः पूरा करने पर ही पूरा जोर देते हैं । ऐसी
दशामे जब ये इधर खींचेंगे और पूर्व संस्कार उधर, तो ज्यादासे ज्यादा
यही हो सकता है कि दोनोंकी खींचतानमे वह किसी ओर या तो झुकेही
नहीं, या थोड़ा-बहुत दोनोंके अनुसार करे । वह सिर्फ पूर्व जन्मके संस्कारो-
के अनुसार योगाभ्यास ही करेगा, यह कैसे होगा ?

इसीका उत्तर इस श्लोकके उत्तरार्द्धमें है कि जब योग-सिद्धिकी

लगन उसमें पैदा हो गई, तो फिर वह शास्त्रीय-विधि-विधानकी पर्वा क्यों करेगा ? कर्मकांडका तो प्रयोजन ही यही है कि यह लगन, यह उत्सुकता, यह धुन और यह जिज्ञासा पैदा हो जाय । यह तो पहले ही कहा जा चुका है । यह भी बताया जा चुका है कि शब्द ब्रह्मका अर्थ वेदशास्त्रादि ही है । और जब यह धुन और लगन पैदा हो गई, तो फिर उन कर्मों या कर्मोंके प्रतिपादक वचनो और तन्मूलक आश्रमोंकी पर्वा वह करेगा क्यों ? आत्मज्ञानी तो नहीं ही करता है । वह भी नहीं करता है यह मानी हुई बात है । यही कारण है कि उन वचनो पर अमल करनेके लिये जोर देनेवाले पिता, आचार्य आदि शासकोंकी भी पर्वा वह नहीं करता । प्रह्लाद आदिके बारेमें यही बात पाई जाती है । उस पूर्व-अभ्यास और उससे उत्पन्न सस्कारकी यही तो अपूर्व शक्ति है ।

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धिर्किंल्विषः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥४५॥

(इस तरह) बहुत मुस्तैदीसे योगकी सिद्धिके लिये यत्न करनेवाला विशुद्धान्त करण योगी (लगातार) अनेक जन्मोंके प्रयत्नसे ही वह सिद्धि (और) उसके फलस्वरूप परमगति प्राप्त कर लेता है ॥४५॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि सतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥४६॥

हे अर्जुन, यह योगी तपस्वियोंसे भी श्रेष्ठ है, ज्ञानियोंसे भी बड़ा माना जाता है और कर्मियोंसे भी ऊँचा स्थान रखता है । इसलिये तुम (जरूर ही) योगी बनो ॥४६॥

यहाँ बहुत गहरे पानीमें उतरनेकी जरूरत नहीं है, हालाँकि कुछ लोगोंने इसकी बड़ी कोशिश की है । यहाँ खींचतानकी अपेक्षा सीधा अर्थ ही ठीक जँच जाता है । सत्रहवें अध्यायके “देवद्विजगुरुप्राज्ञ” आदि (१७।१४-१६) श्लोकोमें जिन तीन प्रकारके तपोको गिनाया है

उन्हींके करनेवाले तपस्वी हुए । ज्ञान और विज्ञानका विभेद बताते हुए पहले ही कह चुके हैं कि सिर्फ पढ़-सुनके जो जानकारी किसी बातकी हो जाती है वही है ज्ञान और उसे जिनने प्राप्त कर लिया वही हुए ज्ञानी । सभी प्रकारके श्रौत-स्मार्त्त या दूसरे ही सत्कर्मोंके करनेवाले हो गये कर्मी । मगर इन तीनोंसे ही तो काम पूरा होता नहीं । आत्माके साक्षात्कारके लिये, जिसे विज्ञान भी कहते हैं, कुछ और भी विशेष यत्न और उपाय करने होते हैं, जिन्हें निदिध्यासन, ध्यान, योग या समाधि कहते हैं । इन्हें करनेवाले ही योगी कहे गये हैं । इससे साफ है कि योगी का काम है इन तीनोंकी कमियोंको पूरा करना । ये तीनों योगीके लिये मार्ग साफ करते हैं, योगकी तैयारी करते हैं । यह तो योगी हीका काम है कि उस योगको पूरा करे । वही आखिरी सीढ़ी है । उस पर चढ़ना ही होगा । तभी लक्ष्य स्थान पर पहुँच सकेंगे । इसलिये योगीको सबसे श्रेष्ठ कहना सर्वथा युक्ति सगत एव उचित है ।

इस तरह कहनेके लिये तो योगीको सबसे ऊँचा बना दिया । मगर आखिर योगी भी तो सभी प्रकारके होते हैं । पूर्णयोग या योगकी सिद्धिके पहले जाने कितनी ही छोटी-मोटी सीढ़ियोंसे उसी योगकी दशामें ही गुजरना पड़ता है, जैसा कि “शनैः शनैः” और “अनेकजन्मसंसिद्ध”से स्पष्ट है । इसलिये इन सब हालतोंसे सफलतापूर्वक गुजरते हुए यदि ब्रह्मानन्दमें गोते लगाने हैं तो दो बातें अनिवार्य रूपसे आवश्यक हैं । एक तो अपने लक्ष्यकी प्राप्तिमें अटल विश्वास, जिसे श्रद्धा कहते हैं । यह विश्वास जब किसी भी हालतमें ज़रा भी ढिग न सके तभी लक्ष्य-सिद्धि हो सकती है । यही बात पहले “योगोऽनिर्विण्णचेतसा”में कही गई है । दूसरी यह कि वह लक्ष्य अद्वैत ब्रह्मका साक्षात्कार ही है, अपनी ही आत्माको सबमें ओत-प्रोत देखना ही है, इसी निश्चयके साथ श्रुतिसे ही पूरी लगन और धुनके साथ मनको उसीमें लगाया जाय । इसीको भजन कहते हैं ।

साक्षात्कार या प्रत्यक्ष अनुभव करना चाहते हैं। उनके उपदेशक तथा आचार्य तो यह करते नहीं। क्योंकि उन्हें तो पहलेसे ही साक्षात्कार होता है। लेकिन वह शिष्योको, जिन्हें उनसे श्रवण, मनन कराया है, इतनी मदद दे सकते हैं जिससे उनका निदिध्यासन आसानीसे हो सके। इसीको आजकी भाषामें प्रयोग (experiment) कहते हैं। इससे सुनने और विचारनेवालोको इतनी आसानी हो जाती है कि पीछे यही काम वह खुद भी कर सकते और दूसरोको सिखा सकते हैं। इस प्रयोगके बिना उन्हें दूसरोको उपदेश देनेकी पूर्ण योग्यता शायद ही हो सके। जिसे पहले कहा था उसीको पीछे कर दिया—कह सुनायेको कर दिखाया। इसपर पहले भी लिखा गया है।

सातवेंसे लेकर दसवें और बारहवेंसे लेकर अठारहवें अध्याय तक मननका ही काम किया गया है। हाँ, अठारहवेंमें सभी बातोंका उपसंहार भी किया है। अधिकांशमें उसे उपसंहारका ही अध्याय कहना चाहिये। यो तो उपसंहार करनेमें भी पूरा मनन होई जाता है। केवल ग्यारहवें अध्यायमें निदिध्यासनके सहायतार्थ उन्हीं बातोंका प्रयोग (experiment) करके अर्जुनको साफ-साफ दिखा दिया गया है। आत्मासे जुदा परमात्मा है नहीं और यह जगत् भी परमात्मासे पृथक् न होके उसीका स्वरूप है, यही बात अर्जुनको उस अध्यायमें प्रत्यक्ष दिखाई गई है। फलतः यह प्रयोग नहीं है तो और है क्या? मालूम होता है, किसी प्रयोगशालामें बैठके कोई पक्का जानकार चलेको प्रयोगके द्वारा चीजे दिखा रहा है। मननकी सबसे ज्यादा जरूरत पड़ती है, सो भी निरन्तर। इसीलिये प्रयोगके बाद भी मनन जारी रखा गया है। यदि मनन न रहे तो सारा प्रयोग बेकार हो जाय और भूल जाय। यह भी भूलना न चाहिये कि श्रवणकी तरह मननके समय भी ज्ञान होता ही है। उसके बिना मनन होगा कैसे? इसीलिये आगे जो विज्ञानके लिये मननके

यहाँ “इद वक्ष्यामि”का “वक्ष्यामि” पाणिनिके “वर्तमान सामीप्ये वर्तमानवद्वा” (३।३।१३१)के अनुसार फौरन कहनेके ही-मानीमे बोला गया है। ऐसे मौके पर ‘लो, जाता हूँ’ आदिके ही अर्थमे “एष गच्छामि, एष गमिष्यामि, इदं गमिष्यामि” आदि बोलनेकी पुरानी रीति है। और इसके बाद ही चौथे श्लोकसे वही बात फौरन शुरू भी तो हो गई है। बीचमे जो तीसरा श्लोक आया है वह तो इस विज्ञानकी दुर्लभता और कठिनाईको ही बताता है, ताकि उधर पूर्ण रूपसे लोगोका ध्यान आकृष्ट हो सके और हम गौरसे सारी बातें सुन सकें, विचार सकें।

मनुष्याणा सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये।

यततामपि सिद्धाना कश्चिन्मा वेत्ति तत्त्वतः ॥३॥

(एक तो) हजारों आदमियोमे (शायद ही कोई) योगसिद्धि और ज्ञानप्राप्तिके लिये कोशिश करता है (और) योगकी सिद्धिको प्राप्त हुए इन यत्न करनेवालोमे भी (शायद ही) कोई मुझ परमात्माको यथार्थतः जानता—मेरा साक्षात्कार करता—है। ३।

भूमिरापोऽनलो वायुः ख मनो बुद्धिरेव च।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥४॥

भूमि, जल, अग्नि, वायु, आकाश, अहंकार, महत्तत्त्व और प्रधान या मूल प्रकृति—इस प्रकार यह मेरी प्रकृति—माया—हीके आठ विभाग हैं। ४।

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम्।

जीवभूता महाबाहो यदेदं धार्यते जगत् ॥५॥

हे महाबाहु यह तो अपरा या नीचे दर्जवाली मेरी प्रकृति है। (लेकिन) उगने निगली जीवन्मयी मेरी उस परा या श्रेष्ठ प्रकृतिको भी तो जान लो, जो उस (ममूचे) जगत्को धारण रखती है। ५।

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥६॥

इन्ही (दोनों प्रकृतियों) से ही सभी पदार्थ बनते हैं ऐसा निश्चय कर लो । (अन्ततोगत्वा तो इस तरह) मुझसे ही सारा ससार पैदा होता है और मुझीमे समा जाता है । ६।

मत्तः परतर नान्यत् किञ्चिदस्ति धनजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥७॥

(क्योंकि) हे धनजय, मुझसे बड़ा (तो) कोई हई नहीं । यह सब कुछ (दृश्य जगत्) मुझमे उसी तरह पिरोया हुआ है जैसे मालाके दाने सूतमे । ७।

यहाँ चौथे श्लोकका अर्थ समझनेके लिये पूर्व का गुणवाद प्रकरण पढ़ लेना जरूरी है । वही इसका पूर्ण स्पष्टीकरण मिलेगा । परमात्माके सिवाय इस दृश्य तथा अदृश्य जगत्के मूलमे दो पदार्थ हैं, जिन्हें जीव और माया या प्रधान कहते हैं । प्रधानको ही प्रकृति भी कहते हैं । प्रकृतिका अर्थ है मूल कारण । यहाँ पर जीव और प्रधान दोनोंको ही प्रकृति कहा है, जिनमे प्रधान नीचे दर्जेकी और जीवात्मा ऊँचे दर्जेकी है । इन्ही दोसे सारे जगत्का पसारा हुआ है । मगर इन दोनोंका भी पसारा अन्तमें ब्रह्म या परमात्मासे ही है । फलतः उसके सिवाय और कोई सत्य पदार्थ हई नहीं । इन दोनोंमे जीवात्मा तो परमात्माका रूप ही है । किन्तु प्रकृति, माया या प्रधान अनिर्वचनीय, अनादि और मिथ्या है । इस तरह ब्रह्म-आत्माके अलावे सत्य वस्तु जब कोई हई नहीं तो द्वैत या विभिन्नताका प्रश्न उठता ही कहाँ है ? ये सारी बातें भी गुणवादके ही प्रसंगसे वही लिखी हैं । मालेके दाने और सूतका दृष्टान्त देकर इतना ही कहा है कि जैसे सूतके बिना दाने अलग हो जायँगे और माला रही न जायगी, साथ ही, जैसे हर दानेके भीतर सूत मौजूद है, ठीक उसी तरह परमात्मा

या आत्माके बिना सभी पदार्थ बिखर जायँगे और यह जगत् रही न जायगा । सूतकी तरह परमात्माने ही सब पदार्थोंको पकड़ रखा है, रोक या धर रखा है । आखिर आत्मा तो सभीकी होती है न ? फलत उसके बिना कोई चीज रहेगी ही कैसे ? इसलिये वही सबको जहर ही धारण करने-वाली है । यह बात भी पहले खूब बता चुके हैं ।

आगेके पाँच (८-१२) श्लोकोमें थोड़ा-सा नमूनेके तौर पर इस बातका विवरण दिया गया है कि परमात्मा या आत्मा सूतकी तरह पदार्थोंमें कैसे व्याप्त है, पदार्थ उनमें पिरोये हुए हैं । इसका विशेष विवरण कुछ तो नवे (१६-१९) और बहुत अधिक दसवें अध्यायमें दिया गया है । जो भी हो, इस विवरणके पढ़नेसे मालूम पड़ता है कि या तो कोई विशेषज्ञ और पूरा जानकार आदमी किसी पाठशालेमें बैठके अपने शिष्योंको यह बात समझा रहा है कि किस प्रकार आक्सीजन और हाईड्रोजनके मिलाने-से, संयोगसे ही पानी बनता है, इसीलिये इन दो अदृश्य वायुओंके अलावे पानीकी कोई स्वतन्त्र सत्ता नहीं है, हस्ती नहीं है, या कोई वेदान्ती जिज्ञासुओं एवं मुमुक्षुओंको बता रहा है कि सपनेमें जितनी चीजें नजर आती हैं, जो भी पदार्थ देखे जाते हैं, वह देखनेवालेसे वस्तुतः जुदा हैं नहीं, हालाँकि जुदा तो साफ ही मालूम होते हैं । इसीलिये जागने पर देखने-वालेके सिवाय और कुछ भी पाया जाता नहीं । सिर्फ नींदके ही करते यह सारा तूफान और प्रपंच बन गया होता है । क्योंकि दर असल नींदके ही चलते उस देखनेवाले को होश नहीं रहता, उसे अपनी सुषुप्ति नहीं रहती । इसीलिये दुनिया भरकी अटसट चीजें बातकी बातमें यो ही रच-बनाके देखता-सुनता है । ठीक उमी तरह भगवानकी मायाके ही करते उसे भी आपा बिसर जैसा गया है । फलत सपनेकी तरह सारे जगत्को यो ही बातकी बातमें बनाके देख रहा है । नहीं तो दरअसल उसके अलावे और कुछ है वै नहीं । इसीलिये जैसे नींदके पहले कोई चीज न रहने पर

पाये जाते हैं सबके सब मुझ परमात्मासे ही बने हैं। (लेकिन याद रहे कि) मैं उनमें नहीं हूँ, (किन्तु) वही मुझमें है। १२।

ऊपरके इन पाँच श्लोकोमें इस सृष्टिके मूलकारणका जो उल्लेख आया है वह कई दृष्टियोंसे महत्त्वपूर्ण है। यह ठीक है कि सृष्टिके कुछी पदार्थोंको चुनके उन्हींके बारेमें चार श्लोकोमें कह दिया है कि उनकी आत्मा, उनका हीर, उनकी असलियत मैं ही हूँ, आत्मा ही है, परमात्मा ही है। किन्तु पाँचवें श्लोकमें तो सात्त्विक, राजस, तामस शब्दोंमें त्रैगुण्य या सभी पदार्थोंको सामान्य रूपसे लेकर वही बात कह दी गई है। कुछ चुनेचुनाये पदार्थोंके बारेमें ऐसा करनेका एक खास प्रयोजन अन्तमें इसी अध्यायमें कहेगें। यहाँ यही देखना है कि उनमें भी पाँच भूतोंमें पृथ्वी, जल, तेज और आकाश इन चारको ही पृथक्-पृथक् गिनाया है और वायुको इस रूपमें छोड़ दिया है। इन चारोंके जो असली गुण या परिचायक हैं, उनकी जो विशेषताये (characteristics) हैं, और इसीलिये जिन्हें उनकी आत्मा कह सकते हैं, उन्हींको परमात्माका रूप बना दिया है। नचमुच ही यदि भूमिसे गन्धको, आकाशसे शब्दको, अग्निसे तेजको और जलसे रसको निकाल ले तो उन पदार्थोंका अपना क्या रह जायगा ? उन्हें फिर भी पृथ्वी, जल आदिके नाममें कोई एकारेगा भी क्या ? तब तो वे नापता ही होंगे। उनके अस्तित्वका कोई भी प्रमाण रही न जायगा। भूमिमें दार्शनिकोंने गन्ध ही सब कुछ माना है। जहाँ वह न भी मालूम हो वहाँ भी रहता ही है। लोहे, पत्थर वगैरहमें मालूम न होने पर भी उनके भस्ममें स्पष्ट ही मायूम होता है।

रग गया वायु। अग्नमें यदि देखा जाय तो इन भौतिक सृष्टिके मूलमें जो पाँच भूत हैं उनमें वायुका ही महत्त्व सबसे ज्यादा है। अन्य पदार्थोंके बिना तो सभी पदार्थ कुछ देर टिक भी सकते हैं। मगर हवाके बिना एक मिनट भी टिकना असम्भव हो जाता है। उन्ने प्राण भी उन्हींलिये

कहा है कि वह सबको कायम रखता है, उनमें हलचल या क्रिया जारी रखता है। असलमें क्रिया ही तो अस्तित्वका लक्षण है और वह है वायुकी ही चीज। इसीलिये छठे अध्यायमें कहा है कि वायुको रोक देना या उसकी क्रिया बन्द कर देना असम्भव है। तब तो दुनिया ही खत्म हो जायगी। शरीरके भीतर खूनका संचार क्षण भर भी रुका कि मरे। पदार्थोंके भीतरसे नये-पुराने परमाणुओंका जाना-आना रुका कि वे खत्म हुए। यही कारण है कि वायुके हीरको—सारको—लेनेकी अपेक्षा समूचे वायुको ही “जीवन सर्व भूतेषु” (७।६) में जीवन शब्दसे ले लिया है। जीवनका सीधा अर्थ है प्राण। मगर दरअसल उसके मानी है अस्तित्व जिससे कायम रहे, या स्वयं अस्तित्व ही। वायुको जीवन भी कहते हैं। पानी भी तो दो वायुकोके समिश्रणसे ही बनता है। इसीलिये उसे भी कही-कही जीवन कहा गया है। वायुको भूतोमें न गिननेका एक और भी कारण अन्तमें इसी अध्यायमें हमने दिखाया है।

इस प्रकार जगत्के मूल भूत पचभूतोंको ही आत्माका रूप बना दिया है। इसके बाद कुछ खास-खास चीजे चुन ली हैं। इनमें सूर्य और चन्द्र भी आये हैं। सचमुच ही ये दोनों जगत्के बड़े कामके हैं। चन्द्रके बारेमें तो पन्द्रहवें अध्यायमें कह दिया है कि अमृत या रसके रूपमें सभी अन्नादिकों पुष्ट करता है, जिन्हें खाके सभी पृष्ठ और जीवित रह सकते हैं। इसी प्रकार सूर्य समस्त शक्तियोंका भंडार, सभी शक्तियोंका देनेवाला पहले भी माना गया है। आजके विज्ञानने भी ऐसा ही माना है। अब यदि इन दोनोंके प्रकाशको हटा लें तो इनमें रहेगा ही क्या? असलमें सूर्यको तो “प्रकाशका पुज ही” कहा है, “तेजसागोलक सूर्य”। चन्द्रमामें भी सूर्यका ही प्रकाश माना जाता है। उसे प्रकाशका स्वतंत्र पुज नहीं माना है। यही कारण है कि दोनोंका सार प्रकाश ही बनाया गया है। यदि प्रकाशके अलावे इन दोनोंमें और भी स्थूल पदार्थ मानें, जैसा कि आजके

वैज्ञानिक बताते हैं, तो भी क्या ? प्रकाश निकास लेने पर इन दोनोंको चन्द्र और सूर्य तो कोई भी न कहेगा । वस यहाँ यही आशय है ।

हिन्दू लोग वेदोंको सर्वमान्य और सर्वश्रेष्ठ कहते हैं । उन्हें ज्ञानागार भी मानते हैं । असलमें वेद शब्दका अर्थ ही है ज्ञान या ज्ञान देनेवाला । इसीलिये वेद कहनेसे सभी सद्ग्रन्थों और ज्ञान देनेवाली पोथियोंसे मतलब होता है । फिर चाहे वह किसी धर्मकी हो, या उन्हें धर्मसे कोई वास्ता न भी हो, और केवल औषधियों आदिकी हजारों वैज्ञानिक जानकारीयाँ कराये । पुराने लोग प्रणव या ॐकारको ही सब वेदोंका निचोड़ मानते थे, “ ॐकार सर्ववेदाना सारस्तत्त्वप्रकाशक ” । ॐमे भी अ, उ, म् ये तीन अक्षर माने गये हैं, जिनमें प्रधानता अकारकी ही है । अकार ही समस्त व्यंजनोके उच्चारणका सहायक माना गया है । ऐसा भी लगता है कि सभी स्वर अक्षरोंके मूलमें यह अकार ही है । क्योंकि उनके उच्चारणमें पहले अकारका ही आभास होता है । अब तो नई वर्णमालामें इस प्रकारसे ही शेष स्वरोंको बनाने भी लगे हैं । इस प्रकार सभी अक्षरोंके मूलमें अकारके होनेसे और सभी ग्रन्थोंके इन अक्षरोंसे ही बने होनेके कारण सबोंके मूलमें यह अकार आ जाता है, और वही है आत्माका रूप ।

पुरुषोंमें पौरुष या मर्दोंमें मर्दानगी, तपस्वियोंमें तप, बलवानोंमें बल, तेजस्वियोंमें तेज और बुद्धिमानोंमें बुद्धि यही पाँच चीजें और भी ली गई हैं । असलमें अर्जुन जैसे तेजस्वी, बली बुद्धिमान और मर्दका खयाल बरके ही ये बातें कही गई हैं । वह तो तप करनेके लिये भी जंगलकी शरण लेनेको तैयार ही था । इसीलिये तप भी आ गया है । इन पाँचोंकी दुनियामें भी बड़ी कद्र है । अर्जुन भी कहीं समझता हो कि मैं भी कुछ हूँ । इनलिये माफ ही कह दिया कि ये सभी चीजें परमात्मा रूपी ही हैं । फिर तुम्हारी अनग हन्ती हई क्या ? तुम न्वत्तय करी क्या सकते हो ?

इन सभी पदार्थोंके सिलनिलेमें दोई बातें और आई हैं । एक तो

पृथ्वीके गन्धको पुण्य या सुन्दर गन्ध कहा है, जिससे पता लगता है कि दुर्गन्ध परमात्माका रूप नहीं है। दूसरे काम या कामनाको भी कहा है कि वह धर्म-विरोधी न हो तो भगवानका रूप ही है। फलतः धर्म-विरोधी कामना या अभिलाषा उसका रूप नहीं है। इससे सिद्ध होता है कि गीताने दुर्गन्धकी स्वतन्त्र सत्ता न मानके उसे विकार या खराबी ही माना है, और सृष्टिके प्रसंगमें विकार या खराबीके कहनेके मानी हो जाते हैं सृष्टिके नाशके। इसीलिये उसे छोड़ दिया। इसी तरह “धर्मो धारयते प्रजा” के अनुसार धर्म उसीको कहते हैं जो सृष्टिको कायम रखनेमें सहायक हो। फलतः धर्म-विरोधी चीज सृष्टिका नाशक बन जायगी। यही कारण है कि सृष्टिकी बातें गिनानेमें प्रलयके सामानोको छोड़ दिया है।

अन्तमें तो “बीज मा सर्वभूताना” में यह भी कह दिया है कि यह तो नमूनेके रूपमें कुछी पदार्थोंको गिनाया है। असलमें तो सभी पदार्थोंका सनातन बीज परमात्मा ही है। आमका बीज गुठली भले ही हो। मगर वह तो सनातन नहीं है। वह तो खुद भी नष्ट हो जाती और पैदा होती है। फलतः उसका भी बीज कोई न कोई हई। इस तरह बढ़ते-बढ़ते अन्तमें ऐसी जगह पहुँचना होगा जिस बीजका नाश नहीं होता, जो सदा रहता है और जिससे सभी पदार्थ क्रमशः बनते हैं, पैदा होते हैं। वही है मूल कारण या सनातन बीज और वह आत्माके सिवाय और कुछ नहीं है।

आखिरी श्लोकमें जो यह कहा है कि सभी पदार्थ मुझ परमात्मामें ही हैं, न कि मैं ही उनमें हूँ, उसका कुछ मतलब है। अब तक रस, गन्ध आदिके रूपमें सभी पदार्थोंके जिन मूल कारणोंको बताया है उन्हें देखनेमें पता चलता है कि वे उन्हीं पदार्थोंमें रहते हैं। सप्तमी विभक्ति लगा-लगाके यही कहा भी गया है। मालाके दानेका जो दृष्टान्त दिया है उसमें भी सूत दानोंके भीतर ही है, न कि दाने सूतके भीतर। इससे कोई एंमा न समझ ले कि परमात्माके आधार ये भौतिक पदार्थ ही हैं, इसीलिये बहना

पडा कि मैं उनमें नहीं हूँ, किन्तु वही मुझमें है—वे मेरे आधार नहीं हैं, किन्तु मैं उनका आधार हूँ। पदार्थोंको आधार माननेसे अन्ततोगत्वा उनका स्वतन्त्र अस्तित्व मानना ही पड़ता और इस तरह अद्वैतवाद या सर्व-भूतात्मभूतात्मावाला गीताधर्म लागू हो पाता नहीं। इसलिये ऐसा कहना जरूरी हो गया। इस कथनका तात्पर्य यही है कि इस प्रकार हर पदार्थोंका विश्लेषण करते-करते अन्तमें इनका पता कुछ नहीं लगता। एक आत्मरूपी परमात्मा ही सबके मूलमें रह जाता है। उसीमें इनकी कल्पना सपनेकी तरह हुई है। इसीलिये इन्हें देखके इनके मूलका अन्वेषण करनेसे ही काम चलेगा जो इनमें न होके इनसे स्वतन्त्र है। इसका विस्तृत विवेचन छान्दोग्योपनिषद्के छठे अध्यायके आठवें खंडमें आया है। वहाँ बार-बार लिखा है कि “अन्नेन शुगेनापोमूलमन्विच्छाद्भिः सोम्य शुगेन तेजो मूलमन्विच्छतेजसा सोम्य शुगेन सन्मूलमन्विच्छ सन्मूला सोम्येमा प्रजाः सदायतना मत्प्रतिष्ठा”।

अन्तमें सात्त्विक आदि शब्दोंसे जो भौतिक पदार्थोंको याद किया है उसका दूसरा प्रयोजन भी है। यहाँ प्रश्न हो सकता है कि ऐसी जानकारी सबोंको क्यों नहीं होती? इसका समाधान जरूरी है। यो तो तीनों गुणोंके भीतर जगन् आई जाता है। फिर भी इन त्रिगुणात्मक पदार्थोंकी यह गवी है कि ये अपने भीतर ही लोगोंको फँसा लेते हैं। इनके फँसानेके तीन-तीनमें तरीके हैं यह बात गुणवादमें विस्तृत रूपसे कही जा चुकी है। गतीजा यह होता है कि इनसे आगे हम बढ़ने पाते ही नहीं। इनका फन्दा ऐसा ही जो ठहरा। लोभी बनिये की तरह हम बारह महीने, तीस दिन और जीवनभर यही मोचने रह जाते हैं कि बच्चोंके लिये थोड़ा यह कर ले, वह कर ले, तो फिर भगवानको याद करने कहीं अलग चलेगे। जरा मन्त्रिन् बनागे तो नीति कर ले, दान-पुण्य कर ले, कथा-गाना सुन ले, तो फिर धिगागी बनेंगे। ऐसा ही मोचने-मोचने और करने-करने जीवन खत्म

हो जाता है और आगे बढ़ पाते नहीं। इसीलिये कह दिया है कि इन पदार्थों में मैं नहीं हूँ, यही मुझमें है। इन्हें छोड़ो तो मुझे पाओगे। बिना ऐसा किये आत्मा-परमात्माको पहचानना असंभव है। ये मायाके ही गुण और पदार्थ हैं और माया तो ठगनेवाली ही ठहरी न? उसने उसी रस्मीय फाँस लिया है। उसकी हजार चालें हैं। जबतक इनसे हटके परमात्माकी ओर विल्कुल ही लग न जाये तबतक न तो मायासे—इस बड़ी नींदसे—पिंड ही छूटेगा, न जगेंहीगे और न इन पदार्थोंका पूर्वोक्त रहस्य समझ सकेंगे। यही बात आगेके श्लोकोमें कही गई है। वहाँ इस जगनेका, इस ज्ञानका महत्त्व सुझाया गया है। यह भी बताया गया है कि परमात्मा-की ओर मुखातिब होनेवाले भी लोग भटक जाते हैं। इसलिये मजग रहना होगा।

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।
मोहित नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥१३॥

इन त्रिगुणात्मक पदार्थोंमें ही फँसके भूला हुआ यह ससार इनमें निराले और अविनाशी मुझ भगवानको ठीक-ठीक समझ पाता नहीं ॥१३॥

देवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।
मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ते ॥१४॥

(ऐसा इसीलिये होता है कि) विलक्षण चमत्कारवाली, जिसमें पार न पाया जा सके ऐसी (तथा) अनेक गुणों—फँसानेके साधनों—वाली मेरी माया ही तो आखिर यह सब कुछ है। (इसीलिये) जो लोग केवल मुझ परमात्मामें ही लग जाते हैं वही इस मायासे पार पाते हैं ॥१४॥

न सां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।
माययापहतज्ञाना आसुरा भावमाश्रिता ॥१५॥

(विपरीत इसके) जो मनुष्योंमें अधम, दुष्कर्मी, आसुरी प्रकृतिवाले

(और) मूढ़ है—विवेकगून्य है (और) जिनका ज्ञान मायाने हर लिया है वह तो मुझमें कभी लगते नहीं । १५।

चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।

आर्त्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥१६॥

हे अर्जुन, हे । भरतर्षभ, (जो) सुकर्मी जन मुझ परमात्मामें लगते हैं वे चार प्रकारके होते हैं—धन चाहनेवाले, कष्टमें पड़े हुए, ज्ञानकी इच्छावाले और ज्ञानी । १६।

यहाँ यद्यपि श्लोकमें क्रम दूसरा है तथापि असली क्रम इन चारोका वही है जो हमने लिखा है । श्लोकमें छन्द रचनाके लिये ही उलट-फेर करना पड़ा है । दरअसल भगवानकी ओर मुखातिब होनेवाले भी पहले धन-सम्पत्तिमें ही फँस जाते हैं, वहीतक रह जाते हैं । यदि कोई आगे बढ़ा भी तो एकाध भारी सकट आते ही उसीसे त्राण चाहके वही फँस जाता है । हाँ, जो इन दो फन्दोंसे पार हो जाते हैं उनमें पहले तो यही भावना होती है कि मुझे आत्मज्ञान प्राप्त हो । यह ठीक भी है । भटकना तो यह है नहीं । क्योंकि यही असली सीढ़ी है । इसी इच्छासे भगवानकी तरफ जाने और उसमें लग जानेवाले ही पीछे ज्ञानी होते हैं, जो समस्त जगत्को अपना स्वरूप ही देखते हैं । इस तरह यदि देखा जाय तो परमात्माकी ओर जानेवाले सभीके सभी लोग पामरोसे तो अच्छे ही हैं ।)

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥१७॥

एक—अद्वैत ब्रह्मात्मा—हीमें लीन ज्ञानी उन (चारों)में (भी) श्रेष्ठ है । क्योंकि मैं ज्ञानीका सबसे प्यारा हूँ और वह भी मेरा सबसे प्यारा है । १७।

आखिर आत्मासे—अपने आपसे—बढ़कर अपना प्यारा होगा कौन ? और ये ब्रह्म एव ज्ञानी तो परस्पर एक दूसरेकी आत्मा ही हैं

चुके हैं। वे एक दूसरे से जुदा नहीं हैं, पृथक् नहीं हैं। एककी हस्ती—
सत्ता—दूसरे से जुदा हुई नहीं। ज्ञान के यही मानी हैं।

उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।
आस्थित स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम् ॥१८॥

(यो तो) सभी अच्छे ही हैं। (लेकिन) ज्ञानी तो मेरी (अपनी)
आत्मा ही है। क्योंकि वह मुझीमें मनको जोड़ता तथा मुझसे बढ़के
दूसरा कुछ भी मानता ही नहीं ॥१८॥

बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मा प्रपद्यते ।
वासुदेव सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥१९॥

बहुत जन्मों (मे यत्न करते-करते तब कही सब) के अन्तमें ज्ञान प्राप्ति
करके 'यह सब कुछ भगवान ही है' इस प्रकार मुझ परमात्मामें जो लग
जाता है वही अत्यन्त दुर्लभ महात्मा है ॥१९॥

लेकिन कोई ऐसा न समझ बैठे कि इस प्रकार चार ही ढगके लोग
भगवानकी ओर बढ़ते हैं, इसीलिये गीताके श्रद्धावाले सिद्धान्तके अनुसार,
जिसका पूरा वर्णन पहले ही किया जा चुका है, यह बताना जरूरी हो गया
कि और भी लोग हैं जो घूमघामके भगवानकी ओर जाते हैं, न कि सीधे ।
फर्क यही है कि ये चार सीधे जाते हैं। इसलिये इन्हें वहाँ औरोकी अपेक्षा
शीघ्र पहुँचनेका मौका है। वेगक, इन चारोकी अपेक्षा शेष लोग भूले
हुए जरूर माने जाने चाहिये। क्योंकि वे यह समझते हैं कि भगवान तो
केवल मुक्ति देता है, बाकी पदार्थ तो दूसरे देवता लोग ही दे सक्ते हैं,
देते हैं। अपनी अनेक प्रकारकी कामनाओंके करते वे अन्धे हो जाते हैं और
सोचने लगते हैं कि भला ये तुच्छ चीजें भगवान क्या देगे। इसीलिये
भटकते भी तो हैं। क्योंकि उन्हें जानना चाहिये था कि जो कुछ भी देना-
'दिलाना या करना-कराना हो केवल भगवान ही करते हैं। औराना
और नजर करना ठीक वैसा ही है जैसा कुत्तेका खून-मासके लिये मूँगी

हड़ी चबाना । वे विचारे ऐसा इसीलिये करने हैं कि गुण-कर्मके अनुसार उनकी प्रकृति ही ऐसी होती है ।

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः ।

तं तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियताः स्वया ॥२०॥

अनेक प्रकारकी कामनाओके चलते समझ खराब हो जानेसे (बहुतेरे लोग) अपनी-अपनी रुचिके अनुसार विभिन्न देवताओकी शरणमे उन्ही-उन्हीके नियमोके अनुसार जाते हैं । २०।

यहाँ प्रकृतिका स्वभाव अर्थ है । उसमे दो बातें आती हैं । एक तो उसीके अनुसार भगवानको छोड़के सामान्यतः राजस, तामस आदि खयालसे दूसरे देवताओकी ओर भुक्ते हैं । दूसरे विशेष रूपसे कौन किस देवताकी ओर भुकेगा इसमे भी उसी प्रकृतिसे पैदा हुई रुचि कारण है । इसपर विशेष प्रकाश पहले ही डाल चुके हैं ।

यो यो या यां तनुं भक्तः श्रद्धयाचितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचला श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥२१॥

स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते ।

लभते च ततः कामान्मयैव विहितान् हितान् ॥२२॥

जो-जो भक्त जिस-जिस देवताकी पूजा श्रद्धासे करना चाहता है उस-उसकी उसी श्रद्धाको मैं—परमात्मा—अचल बना देता हूँ (और) वह उसी श्रद्धाके साथ उस (देवता) की आराधना करता भी है । (मगर) उसके बाद अपनी इच्छाके अनुकूल मेरे ही दिये पदार्थोंको पाता है । २१। २२।

इन श्लोकोके श्रद्धा और भक्त शब्द महत्त्व रखते हैं । इन दोनोंसे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि जबतक अपने लक्ष्यमे पूर्ण विश्वासके साथ सच्चे दिल और ईमानदारीसे कोई काम न करे तबतक सफलता नहीं मिलती है और अगर ये बातें हैं तो वह चाहे कुछ भी करे सब ठीक ही है । जो

श्रद्धा-भक्ति भगवानके सम्बन्धमे होती है 'वही' यहाँ भी है । फर्क यही है कि लक्ष्य और रास्ता बदल गया है । लेकिन यदि श्रद्धा-भक्तिमें कमी हो गई तो सब चौपट ही समझिये । तब तो कोई भी लक्ष्य सिद्ध होगा नहीं । श्रद्धाके अचल होनेके यही मानी है ।

अन्तवत्तु फलं तेषा तद्भुवत्यल्पमेघसाम् ।

देवान्देवयजो याति मद्भुक्ता यान्ति मामपि ॥२३॥

(फर्क यही होता है कि) उन नासमझोको जो फल मिलता है वह अचिरस्थायी होता है । (क्योकि) देवताओके पूजक (ज्यादेसे ज्यादा) देवताओ तक ही पहुँच पाते हैं । (लेकिन) मेरे भक्त तो मुझ तक भी पहुँच जाते हैं—मेरा स्वरूप भी हो जाते हैं । २३।

यहाँ 'मामपि'मे जो अपि शब्द है उससे 'मुझे भी' ऐसा अर्थ हो जाता है । अर्थात् भगवानके भक्त भगवान तक तो पहुँचते ही हैं । लेकिन दूसरे पदार्थों तक भी उनकी पहुँच होती है—उन्हें दूसरे पदार्थ भी प्राप्त होई जाते हैं । न कि वे भूखे-प्यासे मरते हैं । इसीलिये कह दिया है कि "योगक्षेम बहाम्यहम्" (६।२२) । "आर्तो जिज्ञामु" (७।१६)में भी कही दिया है कि भगवानकी भक्ति दूसरे-दूसरे उद्देश्योंसे भी होती है । इसीलिये यहाँ यह कह देना जरूरी था कि मेरी भक्तिसे दूसरी चीजे भी मिलती हैं । मैं तो मिलता ही हूँ । मगर "मियाँकी दौड मस्जिद तक"के अनुसार देवताओके पूजक अधिकसे अधिक उन्ही तक जा सकते हैं ।

यदि यह प्रश्न हो कि वह लोग ऐसा क्यों करते हैं ? सभी भगवानको ही क्यों नहीं भजते ? क्योकि यहाँ तो दोनो हाथोंमें लड्डू है, तो इसका उत्तर पहले ही दे चुके हैं "हृतज्ञाना" और "प्रकृत्या नियता स्वया" इन्ही शब्दोंसे । उसीका विवेचन आगेके दो श्लोकोमे है । असलमे ऐसे लोग चाहते तो हैं कि भगवानकी ओर चले । चलते भी हैं । लेकिन समझ तो होती नहीं । इसीलिये भौतिक वायुमंडलमें पैदा होके उसीमे

पले ये लोग उस परिस्थितिको डाँक सकते नहीं । फलत इन्ही भौतिक स्थूल पदार्थोंको ही देवी-देवताओंके रूपमें भगवान समझके पूजने लगते हैं । उनका भगवान कोई दूसरा तो होता नहीं । वैसा निराकार और अविनाशी भगवान तो उनकी नजरोसे ओझल है । बीचमें वह ठगनेवाली एव अनेक युक्ति फैलानेवाली माया जो आगई है और उसीमें वे फँस गये हैं ।

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥२४॥

नाहं प्रकाशं सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥२५॥

मेरे निर्विकार, सर्वोत्तम एव सबसे बड़े-चढ़े अदृश्य स्वरूपको नासमझ लोग नहीं जानते । (फलत) मुझे स्थूल या भौतिक रूप ही मान लेते हैं । (क्योंकि) मैं तो अनेक हिकमतवाली मायासे छिपा होनेके कारण सर्व-साधारणकी नजरमें आता नहीं । (इसीलिये) ये मूढ़ लोग मुझ अजन्मा (और) अविनाशीको ठीक-ठीक समझ पाते नहीं । ॥२४॥२५॥

इसपर प्रसंगवश फौरन ही यह प्रश्न उठता है कि जब भगवान और जनसाधारणके बीच मायाका बहुरंगा पर्दा है और वही भगवानको छिपाये हुए है, जिससे लोग उसे देख नहीं सकते, तो वह भी लोगोंको, इस बाहरी दुनियाको कैसे देख सकेगा ? वह पर्दा तो समानरूपसे दोनोंकी ही दृष्टि रोकेगा । प्रत्युत जब भगवान मायासे घिरा है, आवृत है, बल्कि समावृत है, अच्छी तरह घिरा है, तब तो उसकी दृष्टि और भी सकुचित होनी चाहिये । विपरीत उसके जनसाधारण तो उसके सिवाय बाकी सभी पदार्थोंको बखूबी देख सकते हैं । क्योंकि उनके लिये तो केवल भगवान ही पर्देमें है न ? इसका चटपट उत्तर देके ही आगे बढ़ते हैं । उत्तर यों है—

वेदाह समतीतानि वर्त्तमानानि चार्जुन ।

भविष्याणि च भूतानि मा तु वेद न कश्चन ॥२६॥

हे अर्जुन, मैं तो पुराने गुजरे हुए, वर्त्तमान एव भविष्य सभी पदार्थोंको देखता हूँ । लेकिन मुझीको कोई नहीं देखता ॥२६॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं सर्गं यान्ति परन्तप ॥२७॥

हे भारत, हे परन्तप, रागद्वेषसे पैदा होनेवाले द्वन्द्वके भ्रमेलेके चलते सभी प्राणियोंको जन्मसे ही भूल-भुलैयाँमें पड़ जाना होता है ॥२७॥

येषान्वन्तगत पाप जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वन्द्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मा दृढव्रता ॥२८॥

(लेकिन) जिन पुण्यकर्मा लोगोके पाप खत्म हो चुके हैं, वे द्वन्द्वके भ्रमेलेसे छूटकारा पाके मुझ परमात्माको ही बड़ी मुस्तैदीसे पकड़ लेते हैं ॥२८॥

बीचमें प्रसंगवश जो इन तीन श्लोकोमें लिखी बातें आ गई हैं उनके बारेमें कुछ और भी जान लेना आवश्यक है । यह ठीक है कि भगवानपर पर्दा होनेसे उसकी भी दृष्टि सकुचित होनेका प्रश्न पैदा होता है । उसका उत्तर देना भी इसीलिये जरूरी हो जाता है । इसीसे कह भी दिया है कि भगवान तो त्रिकालदर्शी हैं और सब कुछ जानता है । मगर लोग ही उसे जान नहीं सकते । इसका कारण भी यही है कि इस मायाकी नीदने भगवानको सुलाया तो है नहीं कि उसकी जानकारी जाती रहे और वह सपने देखने लगे । यह तो जीवो या जनसाधारणकी ही नीद है, जिससे उनकी आँखें बन्द हैं । फलतः वे परमात्माको, जो उन्हींकी आत्मा है, देख नहीं सकते । इसीलिये जरूरत भी इस बातकी है कि भगवानमें लगन लगाके इस नीद एव मायाको मिटाया जाय, जैसा कि पहले इसी अध्यायमें कह दिया है ।

लेकिन इस प्रश्नकी जरूरत ही क्या थी, यह पूछा जा सकता है । यदि भगवानकी दृष्टि भी तग हो जाय तो हमारा क्या विगडता है ? अर्जुनका क्या घटता था ? उसका काम तो वैसे ही चलता रहता । आखिर उसकी दृष्टि सकुचितसे विस्तृत तो हो गई नहीं । यह बात पहले कही जा चुकी ही है ।

दरअसल अर्जुनकी और दूसरे लोगोकी भी हानि जरूर ही थी यदि भगवानकी नजर भी तग हो । क्योंकि तब तो गीताका जो उपदेश है और खासकर सृष्टिके सम्बन्धमे जो बातें कृष्ण कह रहे थे उनपर अविश्वास करनेकी ही नौबत आ जाती । जब साधारण लोगो जैसी ही या उनसे भी गई गुजरी समझ उपदेशकके पास हो तो उसकी बातका क्या ठिकाना ? उसमे विश्वास करेगा ही कौन ? इसलिये ही यह कहना पडा ।

लोगोकी दृष्टि ऐसी क्यों होती है और भगवानकी नहीं यह बात २७वाँ श्लोक बताता है । यह ठीक है कि जीव और परमात्मा एक ही है । दोनोमे वस्तुगत्या कोई भी फर्क नहीं है । फिर भी जीवोके साथ अनादिकालसे काम-क्रोध तथा रागद्वेषका भारी पचडा लगा है और यही सब गुडगोबर करता है । यह बात बार-बार कही गई है । तीसरे अध्यायके अन्तमे तो इसपर बहुत ज्यादा प्रकाश भी डाला गया है कि इन रागद्वेषोके चलते क्या-क्या अनर्थ होते हैं और इन्हे खत्म कैसे किया जा सकता है । किन्तु ये दोनो भगवानमे हैं नहीं । इसलिये वहाँ कोई गडबड हो पाती नहीं । इन रागद्वेषोके चलते अपने-पराये, सुखदुःख, शत्रुमित्र आदि द्वन्द्वोके बखेडे उठ खडे होते हैं । फिर तो मनुष्यका मानस पटल पक्का अखाडा ही बन जाता है, उसकी गर्द उड जाती है, धज्जियाँ उड जाती हैं और चारो ओर अँधेरा जैसा छा जाता है । यही है द्वन्द्वसे होनेवाला मोह । इसीको दूसरे अध्यायमे क्रोधके भीतर ही शामिल कर दिया है । उसके बादवाले समोहको ही यहाँ मोह कह दिया है । यही है किकर्त्तव्य-

विमूढता या भ्रम या अज्ञान । यह बात जन्मके साथ ही होती है । फिर तो ये रागद्वेष जरा भी मौका नहीं देते कि हम सँभल सकें । यही बात 'सर्गे याति' (७।२७) में कही गई है । इसीलिये शुरूसे ही इससे पिंड छूटनेपर मन भगवानमें जा सकता है यह बात २८वें श्लोकमें आई है । ताकि इन्हें खत्म करनेमें हम जनमते ही लग पड़े ।

अब फिर पुराने प्रसंग यानी २५वें श्लोककी बातको पकड़के आगे बढ़ते हैं । क्योंकि बीचके तीन श्लोक प्रसंगवश ही आये थे । हाँ, तो यह समस्त ससार ब्रह्मरूप ही है यही बात चलती थी । अगर शुरूके चार (८-११) श्लोकोपर, जिनमें खास पदार्थोंका वर्णन आया है, गौर करे तो पता चलेगा कि उन्हें तीन दलोंमें बाँट सकते हैं, जिन्हें पुराने लोगोंने आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक कहा है । पृथिवी, जल, अग्नि और आकाश तो भूत हैं । इसीलिये इनके गन्ध, रस आदिका वर्णन आधिभौतिक हुआ । क्योंकि गन्ध, रसादि भूतोमें ही रहते हैं । अतः अधिभूत हो गये । इसी प्रकार चन्द्र और सूर्यकी बात आधिदैविक हो गई और बुद्धि, बल, तेज, तप, जीवन और काम ये छे हो गये आध्यात्मिक । शरीरके भीतर ही तो ये पाये जाते हैं । यह भी एक कारण है कि वायुको भूतमें न रखके जीवनके रूपमें यही रख दिया है । नहीं तो दो बार कहना पड़ता । क्योंकि अध्यात्ममें प्राण जैसी प्रसिद्ध चीजको छोड़ नहीं सकते थे । उपनिषदोंमें भी उसे कही नहीं छोड़ा है । चन्द्र-सूर्यमें चमक और दिव्यतेज होनेमें उनका दल आधिदैविक हुई । इन आध्यात्मिक आदि चीजोंपर विशेष प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है । वही यह भी बताया गया है कि अधियज्ञ नामकी चौथी चीज क्यों और कैसे आई है । यह भी बता चुके हैं कि किस प्रकार सुख-दुःख, बल, बुद्धिसे बढ़ते-बढ़ते आत्माको ही अन्तमें अध्यात्म मानने लगे । ब्रह्मकी बात तो बार-बार सर्वत्र आई ही है और कर्मकी भी । "प्रणव सर्ववेदेष्टु" कहनेसे भी इस कर्मकी तरफ

इशारा होता है। क्योंकि “ब्रह्मणोमुखे” कहके वेदोमें कर्मोंकी ही प्रधानता मानी है।

इस प्रकार अधिभूत, अध्यात्म, अधियज्ञ, अधिदैव आदिके रूपमें जो लोग ब्रह्मका निरन्तर मनन करते हैं वही विज्ञानके अधिकारी होते हैं। इसीलिये इस सातवें अध्यायमें सक्षेपसे अध्यात्म आदिका उल्लेख नमूनेके तौरपर ही हुआ है। मनन करनेवाले इसी नमूनेको बढाके हजारों पदार्थोंमें इस बातका मनन-चिन्तन कर सकते हैं और अन्तमें अद्वैत आत्माका साक्षात्कार भी कर सकते हैं। यो कहिये कि उन्हींको पूर्ण ब्रह्मका ज्ञान या ब्रह्मका पूर्ण साक्षात्कार होता है। जिनने ऐसा कर लिया है उनकी बुद्धि चक्कर या भ्रममें—समोहमें—पड़ नहीं सकती। यहाँतक कि मरणकालकी अपार वेदनाके समय भी वह विचलित नहीं हो पाती। क्योंकि वह जिधर ही जाती है अध्यात्मादिके रूपमें आत्मा ही आत्मा पाती है। यही है बहुत बड़ी विशेषता इस विवेचनकी। सक्षेपमें यही बातें कहते हुए दो श्लोकोमें अध्यायका उपसंहार इस प्रकार करते हैं—

जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्म कर्म चाखिलम् ॥२६॥

साधिभूताधिदैव मा साधियज्ञ च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मा ते विदुर्युक्त चेतसः ॥३०॥

(फलतः) जन्म और मरणमें छुटकारेके लिये जो मुझमें ही मन लगाके गत्न करते हैं वही उम पूर्ण ब्रह्मको, अध्यात्मको और समस्त कर्मोंको जानने हैं। (इसी तरह) अधिभूत, अधिदैव एवं अधियज्ञके रूपमें भी जो मुझ परमात्माको साक्षात् अनुभव करते हैं, पूर्ण समाधिमें मन लगाने-वाले वही लोग मरणके समय भी मुझ परमात्माका ही साक्षात्कार करते हैं ॥२६॥३०॥

यहाँ जरामें जन्म समझना ही ठीक है। वही मरणकी साधिनी

है और सर्वत्र आया करती है । असलमे जन्मके कष्टका तो अनुभव रहना नहीं । इसीलिये कष्ट दिखानेके लिये जरा लिखा है । मरणका कष्ट खुद देखते ही हैं । जन्मका कष्ट माँ अनुभव करती है, न कि बच्चा । जन्म कहनेसे जीवनभरके कष्ट आ जाते हैं । इसी प्रकार कर्मका अर्थ केवल यज्ञयागादि न होके सृष्टिका सारा व्यापार ही है, जैसा कि आठवे अध्यायमें लिखा है । आत्मज्ञानीको सृष्टिके समस्त व्यापार नजर आने लगते हैं कि कैसे क्या बनता है, जमीन आदि कैसे बनती है, बनी है । तभी तों उसे निस्सन्देह अद्वैत ज्ञान होता है ।

इस अध्यायका विषय ज्ञान-विज्ञान है यह तो कही चुके हैं ।

इति श्री० श्रीकृष्णार्जुनसम्वादे ज्ञानविज्ञानयोगो नाम सप्तमोऽध्यायः ॥७॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका ज्ञान-विज्ञान योग नामक सातवाँ अध्याय यही है ।

आठवाँ अध्याय

सातवे अध्यायके अन्तमे जो बातें दो श्लोकोमे कही गई हैं उनके ही करते अर्जुनको प्रश्न करनेका मौका लग गया और आठवेका श्रीगणेश उसी प्रश्नसे होता है। अर्जुनने क्यो प्रश्न किया और उसका आशय क्या है, आदि बातोंपर पूरा प्रकाश, इन श्लोकोकी विस्तृत व्याख्या एवं उत्तरका पूर्ण विवेचन पहले ही किया जा चुका है। सारी बातें ठीक-ठीक समझनेके लिये वह विवेचन समझ लेना निहायत जरूरी है। यहाँ इतना ही कह देना है कि अन्तके दो श्लोकोमे जो बातें कही गई हैं वह शास्त्रप्रसिद्ध हैं। पुराने दार्शनिक इन्हे बखूबी जानते थे। इतना ही नहीं। जैसा कि सातवे अध्यायके अन्तमे हमने इन श्लोकोके ही प्रसंगमे कह दिया है, ये बातें स्वयं सातवें अध्यायमे भी आई हैं। यह भी ठीक है कि वहाँ उनके प्रसंगमे अध्यात्म, अधिभूत आदि शब्द नहीं आये हैं। इसीलिये अर्जुनको यह खयाल होना जरूरी था कि यह कौनसी भाषा बोलते और क्या बातें कह रहे हैं। उसके लिये जैसे यह एकदम निराली चीज थी। इसीके साथ कर्मकी बात भी कुछ खटकी। क्योंकि कर्म-अकर्मकी बात बहुत बार बड़ी सफाईसे कहके चौथे अध्यायमे ही यह भी कह दिया है कि कर्ममे अकर्म तथा अकर्ममे कर्म देखनेवाला ही योगी है और वह सभी कर्म करता है, कर सकता है “स युक्त कृत्स्नकर्मकृत्” (४।१८)। फिर यह क्या बला आई कि जरामरणसे छुटकारेके लिये जो लोग यत्न करते हैं और अधिभूतादिको जानते हैं वही सभी कर्मोंको जानते हैं? उसे यह कुछ अजीबसी बात लगी। इसीलिये खटकी भी।

ब्रह्मकी बात यद्यपि कोई नई न थी, तथापि ब्राह्मी स्थितिकी जो

वात दूसरे अध्यायमें कही जा चुकी है और “लभन्ते ब्रह्मनिर्वाण” (५।२५) तथा “सुखेन ब्रह्मसस्पर्श” (६।२८) में जो ब्रह्म या ब्रह्मानन्दकी प्राप्ति कही गई है, उसकी अपेक्षा यह कोई नई चीज ब्रह्म शब्दसे तो नहीं कही जा रही है, यह शका उसे हो सकती थी। क्योंकि समाधिके द्वारा ब्रह्मज्ञानकी बात कहनेके बाद यहाँ एकाएक यह कह देना कि पूर्ण या कृत्स्न ब्रह्मको ऐसे ही लोग जानते हैं, जरूर घपलेमें डालनेवाला प्रतीत होता है। यह कृत्स्न रूपसे जानने योग्य कोई और ही ब्रह्म है क्या, यह खयाल इसीलिये हो आया। ब्रह्म है भी अनेक यह कह चुके हैं। इसलिये भी ऐसा खयाल अनुचित नहीं कहा जा सकता है।

मरणकालके वारेमें भी शकाका होना जरूरी था। भला उस अपार वेदनाके समय किमीका चित्त एकदम एकाग्र कभी रह सकता है? यह तो निराली बात होगी। जबतक वह मनुष्य दुनियासे न्यारा कोई अलौकिक पदार्थ न माना जाय तबतक यह नहीं हो सकता। ऐसा होना तो ठीक वैसा ही है जैसा लपटके बीचमें बर्फकी ठडकका अनुभव। इसीलिये खासतौरसे जोर देके पृच्छना पडा कि प्रयाणके समय कैसे यह बात होगी? कैसे मन कावूमें रहेगा? अधियज्ञ सम्बन्धी प्रश्नपर तो विशेष प्रकाश पहले ही डाला गया है कि इसका क्या आशय है। इन्ही सब बातोंको मनमें रखके—

अर्जुन उवाच

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।

अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैव किमुच्यते ॥१॥

अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।

प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभि ॥२॥

अर्जुनने पूछा—हे पुरुषोत्तम, हे मधुसूदन, वह ब्रह्म क्या (चीज)

है ? कर्म क्या है ? अधिभूत भी कौन कहा गया है ? अधिदैव किसे कहा जाता है ? इस शरीरमें अधियज्ञ कौन है और क्यों है ? मरणकालमें भी मनको काबू रखके लोग आपको कैसे देखते हैं ? ११२।

श्रीभगवानुवाच

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।

भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥३॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभूतां वर ॥४॥

श्रीभगवान् बोले—हे देहधारियोमें श्रेष्ठ, जो किसी भी दशामें नष्ट नहीं होता वही ब्रह्म है, पदार्थोंका जो अपना रूप है वही अध्यात्म कहा जाता है, पदार्थोंकी उत्पत्ति, स्थिति (आदि) जिससे हो उसी त्याग या क्रियाको कर्म नाम दिया गया है, पदार्थोंकी विनाशिता ही अधिभूत है और व्यापक परमात्मा ही अधिदैवत है । इस शरीरमें अधियज्ञ तो मैं ही हूँ ॥३॥४॥

प्रश्नोके जो उत्तर दिये गये हैं उनपर भी पहले ही प्रकाश डाला गया है जरूर । मगर एक चीज स्पष्ट नहीं हुई है । इसीलिये उसीके सम्बन्धमें कुछ कहना आवश्यक हो जाता है । प्रश्नोके देखनेसे पता चलता है कि कुल आठ प्रश्न किये गये हैं । यद्यपि सातवें अध्यायके अन्तमें कही गईं जिन वातोंको लेके ये प्रश्न हुए हैं वह सात ही हैं, तथापि अधियज्ञके वारेमें दो प्रश्न होनेके कारण ही इनकी सख्या आठ हो जाती है । अधियज्ञके वारेमें श्रीरोकी ही तरह सीधे ही यह सामान्य प्रश्न करनेके बजाय कि अधियज्ञ क्या है या कौन है, उसने एक तो यह पूछ दिया कि इस शरीरके भीतर अधियज्ञ कौन है ? दूसरे यह कि यदि है तो कैसे है, क्योंकर है ? इसके बाद ही प्रयाणकालवाली वात आनेके कारण अर्जुन सोचता था

कि शरीरमे ही अधियज्ञका जानना जरूरी है। क्योंकि यज्ञचक्रका सम्बन्ध सृष्टिसे होनेके कारण उसका अनुष्ठान हर हालतमें अनिवार्य होनेसे मरणके समय वह बाहर तो हो सकता नहीं। इसलिये शरीरमें ही यदि उसका पता लग जाय तो यह बड़ा लाभ हो जाय कि मरणकालमें भी यज्ञक्रिया निर्विघ्न होती रहे। इसीलिये उसने यह भी प्रश्न कर दिया कि यदि ऐसा कोई अधियज्ञ है तो कैसे? इसका अभिप्राय इतना ही है कि पूरा इत्मीनान हो जाय। कभी शक-शुभा न हो सके।

अभीतक दो श्लोकोमे जो उत्तर दिये गये हैं वह तो सिर्फ छे प्रश्नोंके ही हैं। जो अधियज्ञ शरीरमे है वह कैसे है, का उत्तर अभी बाकी ही है और प्रयाणकालमे परमात्माके साक्षात्कारका उपाय भी अभीतक नहीं बताया गया है। इनमें प्रयाणकालवाले प्रश्नका उत्तर आगेके आठवे श्लोकसे शुरू होके तेरहवे श्लोकमें पूरा हुआ है। बात बहुत बड़ी है। वह केवल जाननेकी ही चीज न होके करने या अनुष्ठानकी वस्तु है। इसीलिये उसकी रीति बतानेमे कुछ विस्तार करना ही पडा है। रह गये बीचके ५से ७ तकके तीन श्लोक। वस, इन्हीमे कथ या कैसेका उत्तर आया है। अर्जुनने तर्क-दलील पूछी थी। इसीलिये कृष्णको युक्तियाँ देनी पडी। फिर तो उत्तर लम्बा होना ही था। उत्तरका निचोड यही है कि मनुष्य जब अन्त समयमें मुझीको स्मरण करता हुआ शरीर छोडता है तभी मुक्ति पाता है, तो फिर अधियज्ञ इस देहमे नहीं तो और कहाँ है? अन्तकालमें बाहर तो जाना-आना हो सकता नहीं। अन्तमे जिस चीजमे मन टिकता है मरनेके बाद वही बनना पडता है यह भी नियम है। इसलिये मरणके समय मुझमें ही मनको टिकाना जरूरी हो जाता है। नहीं तो सब किये-करायेपर पानी जो फिर जायगा। परन्तु यह तो हो सकता नहीं, यदि यज्ञपुरुष या परमात्मा कही बाहर हो। इसलिये मानना पडता है कि शरीरके भीतर ही यज्ञपुरुष या अधियज्ञके

रूपमें परमात्मा मौजूद है, जिससे उसमें मन आसानीसे जोड़ा जा सकता है । जो लोग यह माननेको तैयार न हो उन्हें तो यह स्वीकार करना ही होगा कि आत्मज्ञानी मरनेके समय यज्ञचक्रको छोड़ देनेसे पापी और इन्द्रियो-का पोषक हो गया । इसीलिये उसका जीवन व्यर्थ गया, “अघायुरिन्द्रिया-रामो मोघ पार्थ स जीवति” (३।१६) । हमारा मतलब उन लोगोसे ही यहाँ है जिनके आत्मज्ञानका पूर्ण परिपाक मरणके पूर्व नहीं हो सका है, जिनमें मस्ती नहीं आई है । क्योंकि वैसे मस्तीके लिये तो कोई कर्त्तव्य रही नहीं जाता है ।

यह भी बात है कि व्यष्टि और समष्टि या पिंड और ब्रह्मांड दोनोंमें ही हर चीजको देखते तथा मानते हैं । “द्वाविमौ पुरुषौ” (१५।१६)के अनुसार पुरुष तो शरीरमें हुई तथा अध्यात्म और अधिभूत भी । सिर्फ अधियज्ञका पता लगना बाकी है । और वही पूछा भी गया है ।

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥५॥

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावंभावितः ॥६॥

हे कौन्तेय, अन्तकालमें—मरनेके समय—शरीर त्यागते हुए मुझको ही स्मरण करता हुआ शरीरको छोड़के जो प्रयाण करता है—मर जाता है—वह मेरा ही स्वरूप हो जाता है, इसमें संशय नहीं है । (क्योंकि) शरीरान्तके समय जिसी-जिसी पदार्थको स्मरण करता हुआ शरीर छोड़ता है—कारण हमेशा उसी पदार्थकी भावना उसके भीतर रही है—उसी-उसीका रूप बन जाता है । ५।६।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिमिवैष्यस्यसंशयम् ॥७॥

इसलिये हर समय मुझीको लगातार याद करो और लड़ते भी रहो ।

(इस तरह) मुझमें ही मन और बुद्धिको लिपटा देनेपर निस्सन्देह मुझको ही प्राप्त होगा ।७।

इन तीन श्लोकोमें जो सिद्धान्त बताया गया है कि अन्त समयमें मन जिसमें जम जाता है, फलत जिसकी स्मृति प्रबल हो उठती है, मरनेके बाद आत्माको वैसा ही शरीर मिलता है, यह पुनर्जन्मका सिद्धान्त है । लेकिन यह बात योही अकस्मात् नहीं हो जाती । मरनेके समय कथा-वार्त्ता सुन-सुनाके ही जो लोग काम निकालना चाहते हैं वह भूलते हैं । इसीलिये तो गीताने “सदा तद्भावभावित” और “मय्यपितमनोबुद्धि” कह दिया है । जिस बातका निरन्तर अभ्यास किया है, जिसकी भावना प्रबल है, जिसमें मन और बुद्धि दोनों हीको लगा दिया है, या यो कहिये कि इन दोनोंको जिसके हवाले कर दिया है, उसीकी प्रबल स्मृति अन्तकालमें होगी और मरनेपर वही पदार्थ, स्थान या शरीर प्राप्त होगा । आगेके (८:१३) श्लोकोमें भी यही बात विस्तारके साथ कही गई है । ‘प्रयाणकाले’ प्रश्नका उत्तर भी इन्हींमें है ।

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परम पुरुष दिव्य याति पार्थानुचिन्तयन् ॥८॥

हे पार्थ, (इसीलिये) अभ्यास रूपी उपायसे एकाग्र तथा अन्य किसी भी पदार्थमें जा नहीं सकनेवाले मनसे दिव्य परमपुरुष—पुरुषोत्तम परमात्मा—का निरन्तर चिन्तन करता हुआ (मनुष्य) उसीको प्राप्त करता है ।८।

कवि पुराणमनुशासितारमणोरणीया समनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥९॥

प्रयाणकाले मनसाऽचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥१०॥

जो (आदमी) प्रयाण—मरण—कालमें योगके बलसे भौआँके

मध्यमे प्राणको दृढतासे टिकाके भक्तियुक्त एकाग्र मनसे दूरदर्शी—
सर्वज्ञ— पुरातन, अनुशासन करनेवाले, परमाणुसे भी परमाणु—
अत्यन्त सूक्ष्म— सब पदार्थोंके आधार, अचिन्तनीय स्वरूपवाले, सूर्य
सदृश प्रकाशमान और अज्ञानसे दूर रहनेवाले दिव्य परम पुरुषको निरन्तर
याद करता है वह उसीको प्राप्त होता है ।१।१०।

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥११॥

वेदोंके ज्ञाता जिसे अक्षर—अविनाशी—कहते हैं, रागद्वेषादिसे
रहित सन्यासी जिस रूपमें मिल जाते हैं (और) जिसकी (प्राप्तिकी)
इच्छावाले (आजन्म) ब्रह्मचर्यका पालन करते हैं उसी पद (की प्राप्ति
कैसे होती है यह बात) तुम्हें संक्षेपमें अभी बताता हूँ ।११।

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुद्ध्य च ।

मूर्धन्याधायान्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥१२॥

ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥१३॥

सभी (इन्द्रियोके) छिद्रोंको रोकके, मनको हृदयमें ही अँटकाके
और अपने प्राणोंको मस्तकमें ले जाके योगकी धारणामें लगा हुआ जो
(आदमी) ओंकार रूपी एकाक्षर ब्रह्मका (मनसे ही) उच्चारण करता
और मुक्त परमात्माको ही निरन्तर याद करता हुआ शरीर छोड़के प्रयाण
करता है वही परमगति—मुक्ति—प्राप्त करता है ।१२।१३।

यहाँ इन चार श्लोकोंके बारेमें कुछ बातें जानने योग्य हैं ।
पहली बात यह है कि यहाँ योगबलका अर्थ पातजल योग ही है, जिसमें
प्रधानरूपसे प्राणायाम आ जाता है । इसीलिये योगधारणाका भी
उल्लेख है । योगके आठ अंग यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार
ध्यान, धारणा, समाधिमें सातवाँ अंग धारणा है, जैसा कि “यमनियमासन

प्राणायाम प्रत्याहार ध्यान धारणा समाधयोऽष्टावगानि” (पान० २।२६) में स्पष्ट है। इसके बिना मरणकालमें यह बात असम्भव है।

दूसरी बात यह है कि १०वें श्लोकमें जो भौत्रोंके बीचमें प्राणां टिकानेकी बात कही गई है वह आगे १२वें श्लोकमें लिखी धारणाकी पहली सीढ़ी है। योगियोंने प्राणके टिकानेके कई श्रुते माने हैं जिनमें धूमता ह्मा वह अन्तमें मस्तकमें पहुँचके वहीं रुक जाता है। इस तरह समाधि पूर्ण हो जाती है। इन्हीं श्रुतोंको वे लोग चक्र कहते हैं। नाभिसे ही प्राणको ऊपर ले चलते हैं। प्राणका सनातन श्रुता नाभिको ही मानते हैं। इमीने उसे मूलाधार चक्र भी कहते हैं। यहांसे आखिरी स्थान मस्तक या ब्रह्मरन्ध्रम पहुँचनेके पहले और भी चार स्थानोंसे उसे गुजरना होता है। इन चारोंमें आखिरी स्थान भौत्रोंके बीच है। अभ्यासकी पुष्टिके ही लिये यह एत तरहकी कसरत ही समझिये। यहीमें ब्रह्मरन्ध्रमें जाके काम पूरा होता है। यही कारण है कि भौत्रोंकी बात कहके आगेकी बात कहनेमें पूर्व ११वें श्लोकमें सजग कर दिया है कि लो, उसे भी सुनाये देता हूँ। अगत्में वह सूक्ष्म और कठिन बात है। इसीलिये सजग कर दिया है। यहाँ ‘प्रवक्ष्ये’का भी वही अर्थ है जो सातवें अध्यायमें कहा है। यानी अभी कहे देता हूँ। कि भविष्यकाल इसके मानी है।

जो लोग दसवें श्लोककी बातमें बारहवेवालीको मयनत्र मानते हैं वह दरअसल यह चीज जानते ही नहीं। ये दोनों ही एक दूसरेमें द्विती-जुली आगे-पीछेकी सीढ़ियाँ हैं। इसीलिये ११वेंमें पदका अर्थ अक्षर या पद करना भी ठीक नहीं है। अक्षर ब्रह्म तो इस अध्यायमें शुरू ही आया है। आगे जो अकारके उच्चारणकी बात कही गई है उसमें लोगोंको कुछ भ्रम हो जाता है जरूर। मगर वहाँ भी समझनेकी बात है। एक तो यही बात बुद्धिमें नहीं समानी कि प्रयाणकालमें अकार का जवानमें उच्चारण कैसे होगा। उस समय यह शक्ति रहनी ही है

कहाँ ? यदि शक्ति रहे भी तो दूसरी बात यह है कि जब प्राणको भीओके बीच दृढतासे टिकानेके बाद ब्रह्मरन्ध्रमे पहुँचा देते हैं, धारणा या समाधि-की दशामे मनको भी वही टिकाये अचल रखते हैं और इसीके लिये इन्द्रियो-के सभी द्वार बन्द कर दिये जाते हैं, तो फिर जबान हिलेगी कैसे ? इसीलिये वहाँ बात ही दूसरी है ।

दरअसल बात यो है कि योगियोका यह कहना है कि मूर्द्धा या ब्रह्म-रन्ध्रमे निरन्तर ओ ओकी गभीर ध्वनि होती रहती ही है । किन्तु हमलोग उसे सुन पाते नहीं । कान मूँदने पर धर-धरकी जो आवाज मालूम होती है वह उसीका विकृतरूप माना जाता है । हाँ, प्राणको ब्रह्मरन्ध्रमे पहुँचाके समाधि करने पर वह अखड ॐकारनाद सुनाई पडता रहता है । यही उसका उच्चारण है । उच्चारण तीन प्रकारका माना भी जाता है—बोलके, केवल जबान हिलाके और केवल मनसे । सो वहाँ मानसिक ही है । मन वही एकाग्र है और वह नाद उसीको सुनाई देता है । इतनेसे ही उसे मानसिक उच्चारण कहते हैं । योगी यह भी मानते हैं कि वह नाद इतना मधुर है कि मन और प्राण दोनों ही उसीमें भूल जाते हैं, लुब्ध हो जाते, रम जाते हैं । उस ॐकारको ब्रह्मका प्रतीक या सूचक मानके उसे तथा ब्रह्मको एक भी कह देते हैं, जैसा कि विष्णुके प्रतीक शालग्रामको ही विष्णु कह देते हैं ।

लेकिन ये सारे काम उन्हीके लिये हैं जिनके ज्ञानका परिपाक नहीं हुआ है । फलत जिन्हे मस्ती नहीं आई है । क्योंकि जब तक कोर-कसर न रहे यह प्रपंच करनेकी जरूरत ही क्या है ? इसीलिये पूर्ण ज्ञान और आत्म-साक्षात्कारवालेको यह सब नहीं करना होता है । यही बात आगेके श्लोकमे यो लिखी है—

अनन्यचेताः सतत यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥१४॥

हे पार्थ, अनन्य चित्तसे—मनको अन्य पदार्थोंमें जाने न देकर—जो मुझ परमात्माको नित्य ही याद करता है उस सदा योगारूढ योगीके लिये तो मैं सुलभ ही हूँ । १४।

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाप्नुवन्ति महात्मानः ससिद्धिं परमां गताः ॥१५॥

परम ससिद्धि—जीवन्मुक्ति—की दशावाले महात्मा जन मुझ परमात्माका ही रूप होके दुःखके घर (और) बारबार होनेवाले (इस) पुनर्जन्मसे रहित हो जाते हैं । १५।

आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥१६॥

हे अर्जुन, हे कौन्तेय, ब्रह्मलोक तकके सभी स्थानोंसे पुन लौटना—जन्म लेना—पडता ही है । केवल मुझे प्राप्त होने पर ही पुनर्जन्म नहीं होता । १६।

यहाँ यह न भूलना चाहिये कि गीतामें जो बारबार स्मरण या याद करनेकी बात आती रहती है और भक्तिकी भी, वह माला जपने और नाचने-कूदनेवाली नहीं है । ज्ञानीको भी भक्त ही कहा है और वही सर्वोत्तम है । मगर वह तो नाचता-कूदता नहीं । भक्तिका तो अर्थ ही है समाधि या मनको आत्मामें ही डुबो देना, टिका देना । इसीलिये स्मरणका भी अर्थ है तदाकार वृत्ति या मनके सामने आत्माके अलावे और किसीका न होना ही ।

यहाँ जो कह दिया कि ब्रह्मलोक तक भी जाके वापिस आना और जन्म लेना पडता है वह कुछ नई-सी बात हो गई । क्योंकि साधारणतया यही माना जाता है कि ब्रह्मलोक जानेवाले मुक्त हो जाते हैं । इसीलिये अब जरूरत पड गई कि जरा विस्तारसे यह बात समझा दी जाय । फलतः खुद ब्रह्माकी भी आयुकी ओर इशारा करते हुए इस बातका स्पष्टीकरण

आगेके तीन श्लोक करते हैं । ब्रह्माको ही हिरण्यगर्भ और प्रजापति भी कहते हैं । यहाँ अव्यक्त शब्द आया है, जो ब्रह्माकी ही नींदकी अवस्थाके अर्थमें है—अर्थात् जब ब्रह्मा कुछ करते दीखते नहीं । जो लोग अव्यक्तका यहाँ प्रकृति या प्रधान अर्थ करते हैं वह भूल जाते हैं कि रोज-रोजके प्रलयमें आकाशादि महाभूत, महान् तथा अहकार तो रहते ही हैं । महान् इसी ब्रह्माका ही दूसरा नाम है । अव्यक्तका अर्थ है जो दीखे नहीं । इस तरह अदृश्य ब्रह्माकी वह निद्रावस्था, प्रधान या प्रकृति और स्वयं अविनाशी ब्रह्म तीनों ही अव्यक्त कहे जाते हैं । आगेके श्लोक यह बात स्पष्ट दिखाते हैं कि ब्रह्माका तो यह टकसाल ही है दिन भर कुम्हारके बर्तनोकी तरह सृष्टि बनाना और रातमें उसका खात्मा हो जाने पर पुनः प्रातः वही काम करना । ब्रह्माके दिनरात बड़े हैं यह भी बताया है । यह ठीक है कि यहाँ ब्रह्माकी मृत्युकी बात नहीं कही गई है और न ब्रह्मलोकसे लौटनेकी ही । मगर जब उनकी भी दिनरात है तो इसका अभिप्राय अर्थतः वही है । आखिर दिनरातका तो काम ही है आयुका हिसाब लगाना-बताना, और जब आयु पूरी होगी तो ब्रह्मलोकसे हटना तो होगा ही । यह हटना ही हुआ वहाँसे लौटना । क्योंकि ब्रह्माको फिर शरीर नहीं मिलता । आयुके अन्तमें ज्ञानके द्वारा वह मुक्त हो जाते हैं और उन्हींके साथ दूसरे भी, जो वहाँ रहते हैं । यह बात आगे “यत्रकालेत्वनावृत्ति” (८।२३-२६) आदि चार श्लोकोमें लिखी है । फिर नये ब्रह्मा आते और नया कारबार चलता है । ब्रह्माकी आयु पूरा होनेको महाप्रलय और रोज रोज रातमें उनके सोनेको खड प्रलय कहते हैं । कहा जाता है, इस तरह पूरे सौ साल तक ब्रह्मा भी कायम रहते हैं । तब कही जाके मुक्त होते हैं । इस प्रकार ब्रह्मलोकमें जाने पर तत्काल मुक्ति न होके देरसे होती है । इस देरके करते ही उसे लौटना मानते हैं । लौटनेमें भी तो आखिर देर ही होती है न ?

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षद्ब्रह्मणो विदुः ।

रात्रि युगसहस्रान्ता तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥१७॥

ब्रह्माकी दिनरात (का हिसाब) जाननेवाले जानते हैं कि (सत्य, त्रेता, द्वापर, कलि इन चार) युगोंके हजार बार गुजरने पर ब्रह्माका एक दिन और उतने हीकी रात होती है ॥१७॥

यहाँ “तेऽहोरात्रविद” में ‘ते’का ‘वे’ अर्थ नहीं है। यह तो यो ही आ गया है। जब किसी खास व्यक्तिको न कहके अनिश्चित रूपसे कहते हैं तभी ऐसा बोलते हैं। अंग्रेजीमें भी ‘दे से’ (they say) बोलते हैं “ऐसा कहते हैं” इसी अर्थमें।

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वा प्रभवन्त्यहरागमे ।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसङ्गके ॥१८॥

भूतग्रामः स एवाय भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।

रात्र्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥१९॥

दिनके आते ही—शुरू होते ही—अव्यक्त—ब्रह्माकी निद्रावस्था—से ही सारे व्यक्त पदार्थ पैदा होते हैं। रात आने पर फिर उसी अव्यक्त नामक दशामे विलीन हो जाते हैं। हे पार्थ, भौतिक पदार्थोंका यह वही समूह बारबार पैदा होके रात आते ही मजदूरन नष्ट हो जाता और दिन आते ही फिर बन जाता है ॥१८॥१९॥

पहले भी “अव्यक्तादीनि” (२।२८)में यही बात कही जा चुकी है। यहाँ भी वही आशय है।

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽन्यक्तोऽन्यक्तात्सनातनः ।

यः स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥२०॥

उस अव्यक्त या स्वाभावस्थावाले ब्रह्मासे भी परे—बढकर—जो अव्यक्त है वही सभी पदार्थोंके नष्ट होने पर भी नष्ट नहीं होता है ॥२०॥

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।

यं प्राप्य न निवर्त्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥२१॥

इसी (दूसरे) अव्यक्तको ही अक्षर या अविनाशी कहा गया है । वही परमगति (भी) है, जिसके प्राप्त हो जाने पर लौटना नहीं होता । वही मेरा परम धाम (भी) है ॥२१॥

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥२२॥

हे पार्थ, जिसके ही भीतर ये सभी पदार्थ मौजूद हैं और जो इन सबोमें व्याप्त है वह परम पुरुष केवल अनन्य भक्तिके द्वारा प्राप्त हो सकता है ॥२२॥

यहाँ पर हम यदि गौरसे देखे तो पता चलेगा कि ब्रह्मलोकसे लौटनेकी जो बात चली थी उसीके प्रसंगमें पुनरपि निर्वाणमुक्तिकी बात तीन (२०-२२) श्लोकोमें कह दी गई है । ताकि लोग दोनोका आमने-सामने मुकाबिला करके देखे कि कौनसी चीज अच्छी है—आया ब्रह्मलोकका मार्ग पकड़के वहाँ जाना और लम्बी प्रतीक्षाके बाद ब्रह्माके साथ मुक्त होना, जो वस्तुगत्या पुनर्जन्मके बाद मुक्त होनेके समान ही है, या आत्मसाक्षात्कारके द्वारा तत्काल मुक्त होना, जिसमें यह आनाजाना और लम्बी प्रतीक्षाकी गुजाइश नहीं है ।

इसलिये फिर उसी ब्रह्मलोकवाली बात पर ही आके उसके सम्बन्धकी शेष बातें आगेके श्लोकोमें बताते और अध्यायका उपसंहार करते हैं । यहाँ पर अब तक जो कुछ गीताके श्लोकोमें कहा गया है उससे तो यही पता चलता है कि ब्रह्मलोकमें भी जाके लोग वापिस ही आते हैं, जन्म लेते हैं । मगर परम्परासे जो बात मानी जाती है उसके साथ इस कथनका कुछ विरोध हो जाता है । माना तो यही जाता है कि स्वर्गादि लोकोमें जाके वहाँसे वापिस आना और जन्म लेना पड़ता है । गीतामें भी “त्रैविद्या

मा सोमपा ” (६।२०-२१) आदि दो श्लोकोमें यही माना गया है। विपरीत इसके ब्रह्मलोकके बारेमें कुछ और ही धारणा पाई जाती है। ऐसा माना जाता है कि वहाँ बड़े-बड़े तपस्वी, उपासक, आदि ही जाते हैं, जिनका ज्ञान पूर्णतया परिपक्व नहीं हुआ रहता है। छान्दोग्य, बृहदारण्यक प्रभृति उपनिषदोंमें जो पचाग्नि विद्याका प्रकरण है, जिसका विचार हम पहले कर भी चुके हैं, उसमें भी यही लिखा है कि ऐसे लोगोको कोई मानस या अमानव पुरुष ब्रह्मलोकमें ले जाता है, जहाँसे वे फिर वापिस नहीं आते, “पुरुषो मानस एत्य ब्रह्मलोकान्गमयति तेषु ब्रह्मलोकेषु परा परावतो वसन्ति तेषा न पुनरावृत्ति ” (बृह० ६।२।१५)। इस प्रकार पुरानी परम्परा एव उपनिषदोंके साथ गीताका साफ ही विरोध हो जाता है।

इसीलिये पूर्व कथनका स्पष्टीकरण करते हुए यही बात आगेके श्लोक स्वीकार करते हैं। वे मानते हैं कि ब्रह्मलोक जाके मुक्त होनेमें देर होती है और लम्बा रास्ता तय करना पड़ता है। इसीलिये उसे साक्षात् मुक्ति न मानके क्रम-मुक्ति कहते हैं। क्रमशः अर्थात् देरसे मुक्ति होती जो है। यही आशय है वहाँसे लौटनेकी बात कहनेका भी। आगे जो उत्तरायण-दक्षिणायन या शुक्ल-कृष्ण मार्ग कहे गये हैं उनका पूरा विवरण कर्मवादके विवेचनमें दिया जा चुका है। श्लोकोका अर्थ भी वही समझाया गया है।

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति त कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥२३॥

हे भरतर्षभ, योगीजन जिस कालमें मरने पर—प्रयाण करने पर—नहीं लौटते और लौटते भी हैं वह काल अभी बताये देता हूँ ॥२३॥

यहाँ भी वक्ष्यामिका अर्थ पहले जैसा ही है, न कि भविष्यकाल।

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥

अग्नि, ज्योति, दिन, शुक्लपक्ष और उत्तरायणके छे महीने, इनमें प्रयाण करनेवाले ब्रह्मके उपासक जन (क्रमशः) ब्रह्मको प्राप्त करते हैं ॥२४॥

यहाँ 'ब्रह्मविद' का अर्थ ब्रह्मज्ञानी न होके ब्रह्मके उपासक और अपूर्ण ज्ञानी ही हैं । इसीलिये ब्रह्मकी प्राप्तिमें क्रमशः लिख दिया है ।

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः षण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥

धूम, रात, कृष्णपक्ष और दक्षिणायनके छे महीने, इनमें प्रयाण करनेवाला योगी चन्द्रमाकी ज्योति तक पहुँचके वापिस आता है ॥२५॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥२६॥

इस प्रकार जगत्के ये शुक्ल और कृष्ण मार्ग चिरन्तन माने जाते हैं । (इनमें) एकसे (जानेपर) आना जाना पुन नहीं होता है । (मगर) दूसरेसे होता है ॥२६॥

इन श्लोकोमें योगी उसे कहते हैं जो पूर्ण तत्त्वज्ञानी न हो और या तो कर्ममार्गमें ही दत्तचित्त हो या उससे आगे बढ़के ज्ञानकी ओर झुका हो एव तदनुकूल ही उपाय करता हो । ये दोनों रास्ते चिरन्तन हैं । सृष्टिके साथ ही इनका ताल्लुक है यह बात बखूबी बता चुके हैं ।

नैते सृती पार्थ जानन् योगी मुह्यति कश्चन ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥२७॥

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥२८॥

हे पार्थ, जो कोई भी योगी इन मार्गोंको भीतरी दृष्टिसे देख लेता है वह (कभी फिर) मोहमें नहीं फँसता । इसीलिये हे अर्जुन, तुम हमेशा ही योगयुक्त हो जाओ । (क्योंकि) वेदों(के पढ़ने), यज्ञों(के करने),

गीता-हृदय

तपस्याओं और दानोंके जितने उत्तम फल कहे गये हैं, उन सबोंसे बढ़कर फल इस बातके पूर्ण जानकार योगीको मिलता है। (वह तो) मूल—लक्ष्य—स्थान पर ही पहुँच जाता है। २७।२८।

इन श्लोकोंके योगयुक्त, विदित्वा, जानन् आदि शब्दोंके अर्थों-पर गौर करनेसे योगीका अर्थ है पूर्ण आत्मज्ञानी और आत्मसाक्षात्कारवाला मन्तराम। जिसे ऐसा ज्ञान हो जाता है वही तो हस्तामलककी तरह इन सभी मार्गोंको रत्ती-रत्ती देखता है। उसकी दृष्टिके सामने ये सारी चीजें झलक जाती हैं। भीतर ही भीतर हँसता हुआ वह यह भी सोचता है कि हमने यह क्या पँवारा फैला दिया है। हम तो मकड़ी या रेशमके कीड़ेकी ही तरह अपने ही बनाये तारमें खुद बखुद अबतक फँसे छटपटा रहे थे।

पोथी-पत्रा पढ़के या दूसरोंसे सुनके जो भी जानकारी इन मार्गोंकी होती है उससे यहाँ तात्पर्य हई नहीं। क्योंकि उस जानकारीसे मूल स्थान या परब्रह्मकी प्राप्ति कैसे होगी? ऐसा जाननेवाला मोहसे छुटकारा कैसे पा जायेगा? अगर क्रममुक्ति ही इसका भी मतलब माना जाय तो वह तो कही जा चुकी ही है। फिर दुहरानेका क्या प्रयोजन? उसमें मोहकी निवृत्तिका भी क्या सवाल? जब पहले मोहसे छुटकारेकी बात नहीं कही गई जब कि उसका पूरा निरूपण किया गया है, तो यहाँ कहनेका क्या अवसर? इसके अलावे हमेशा योगयुक्त होनेका भी तो उपदेश यहाँ दिया गया है। ठीक इसी प्रकार “तस्मात्सर्वेषु कालेषु” (८।७)में भी आया है और वहाँ तो निर्विवाद रूपसे मनको आत्मामें ही लीन करनेकी बात है, जिसका अर्थ आत्मसाक्षात्कार ही है। इसीलिये यहाँ भी वही अर्थ उचित है।

अन्तिम श्लोकमें वेदेषु प्रभृति शब्दोंका अर्थ वेदोंका पढ़ना आदि मानके हमने वैसा ही लिखा है। केवल वेदोंसे तो कोई पुण्य होता नहीं,

जबतक उन्हें पढ़ा न जाय । नही तो कोई उन्हें पढ़ेगा क्यों ? वेद तो हईं और सभी लोगोको महान् पुण्य यो ही मिल जायगा ।

इस अध्यायका श्रीगणेश ही हुआ है सातवे अध्यायके अन्तकी बातको लेकर । वह बात ब्रह्मसे ही शुरू होकर कइयोको शामिल कर लेती है । उसी ब्रह्मको अक्षर भी कहा है । समूचे अध्यायमे प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूपसे अक्षर ब्रह्मका ही निरूपण है । उसीके ज्ञानका अन्तमें उपसंहार भी है । अतएव ठीक ही अक्षर ब्रह्म ही इस अध्यायका विषय है । उसी अक्षर ब्रह्मको तारक ब्रह्म भी कहते हैं । तारनेसे ही तारक कहा जाता है ।

इति श्री० अक्षरब्रह्मयोगो नामाष्टमोऽध्यायः ॥८॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका अक्षरब्रह्मयोग नामक आठवाँ अध्याय यही है ।

नवाँ अध्याय

सातवें अध्यायमें ज्ञान-विज्ञानका निरूपण शुरू करके जिन पचभूत आदिका उल्लेख किया था उन्हींको अध्यात्म, अधिभूतादिके रूपमें कहके उस अध्यायका उपसंहार किया गया है। यो कहिये कि अध्यात्म आदिके रूपमें हजारों पदार्थोंमेंसे कुछ एकको ही नमूनेके तौर पर वहाँ दिया गया है। शेषका अन्वेषण विचार एवं मनन करनेवाले उसी तरह कर सकते हैं। इसी सिलसिलेमें अर्जुनने अध्यात्म आदिके बारेमें शका उठा दी कि यह क्या चीज है और शरीरमें इनका पता है या नहीं ? उसीके उत्तरमें समूचा आठवाँ अध्याय पूरा हो गया। इससे अर्जुनको सन्तोष भी हो गया कि दरअसल बात है क्या।

ऐसी दशामें आठवें अध्यायके बाद हम फिर सातवें अध्यायके ही मुख्य विषय ज्ञान-विज्ञान पर स्वभावतः पहुँच जाते हैं। क्योंकि प्रासंगिक बात पूरी हो जाने पर मूल विषयका मौका खुदबखुद आ जाता है। यही कारण है कि नवाँ अध्याय इसी बातको लेके ही शुरू होता है। फलतः उसके पहले ही श्लोकमें ज्ञान-विज्ञान पुनरपि आ गया है। शायद उसका महत्त्व अर्जुनके दिमागमें अच्छी तरह न आया हो। अतएव इस सम्बन्धमें बहुत ज्यादा माथा-पच्ची करना भी वह पसन्द न करे। इसी वजहसे इसी ज्ञान-विज्ञानको राजविद्या और राजगुह्य नाम देके इसकी महत्ता दिखानी पड़ी। विद्याओंके राजाको राजविद्या और गुह्यो या गोपनीय (secret) पदार्थोंके राजाको राजगुह्य कहते हैं। राजाका अर्थ है सदाँर या शिरोमणि। इसका मतलब यह है कि जितनी भी गुप्तसे गुप्त बातें जानी जा सकती हैं उन सबकी अपेक्षा यह चीज कहीं महत्त्व रखती

है। इसीलिये इसकी जानकारी सबसे बढ़के जरूरी है। यदि इस अध्यायका विषय राजविद्या-राजगुह्य बताया गया है तो इसका यह आशय कदापि नहीं है कि यह कोई और ही चीज है। यह तो उसी ज्ञान-विज्ञानका ही दूसरा नाम है। यह नाम उसी चीजकी महत्ताके पहलूपर जोर देनेके ही लिये उसे दिया गया है, यह तो अभी-अभी कहा है। नामान्तर और प्रकारान्तरसे एक ही बातका प्रतिपादन उसमें सरसता लानेके साथ ही आकर्षक भी होता है।

अगर हम इसमें प्रतिपादित विषयकी जानकारीके लिये खास तौरसे नजर डाले कि कौन-सी बात कब और कैसे कही जा रही है तो पता चलेगा कि गुरुके तीन श्लोक तो भूमिकाके ही रूपमें हैं। वे इसी बातको दिलमें बैठा देनेके लिये हैं कि इसका बारबार विमर्श और मनन अत्यंत आवश्यक है। उसके बादके तीन (४-६) श्लोकोको भी देखनेसे पता लग जाता है कि वे सातवें अध्यायके शुरूके दो (६,७) श्लोकोके ही स्थानमें आये हैं। फलतः इनमें कुछ तो वही बातें ज्योंकी त्यों हैं और कुछ उन्हींका विवरण एवं स्पष्टीकरण है। उनके बादके आठ (७-१५) श्लोकोपर ध्यान देनेसे स्पष्ट हो जाता है कि वे भी एक प्रकारसे सातवें अध्यायके ही सात (१३-१९) श्लोकोके रूपान्तर हैं। प्रायः वही बातें इनमें प्रकारान्तरसे कही गई हैं। इसी प्रकार २०वें से २५वें तकके छे श्लोक भी सातवें के २०से २६ तकके सात श्लोकोके ही रूपान्तर हैं और यह बात बहुत साफ है। इसी तरह और भी बची-बचाई बातें मिलती-जुलती हैं, हालाँकि कहने और प्रतिपादनकी रीति नई है, विलक्षण है और यही इसकी खूबी है। मननमें इसीकी जरूरत होती भी है।

अब आइये जरा विज्ञानके मुख्य विषयको भी देखें। सृष्टिके विभिन्न पदार्थोंको लेके उनका विश्लेषण करना और इस प्रकार उन्हें आत्मा-परमात्माका रूप मिद्ध करना यही तो मुख्य बात है। सातवें अध्यायके

शुरूमे यही आई है भी । नवे अध्यायके चार (१६-१९) श्लोकोमे यह बात पाई जाती है । सातवे अध्यायके पाँच (८-१२) श्लोकोमे भी इसी तरहकी बात आई है । उम अध्यायके “अह कृत्स्नस्य जगत ” (७।६) तथा “ये चैव सात्त्विका ” (७।१२) के ही स्थान पर “गतिर्भर्ता” (६।१८, १९) आदि दो श्लोक प्रतीत होते हैं । इनमे कुछ ज्यादा व्योरा भी नहीं मिलता है, सिवाय इसके कि उन्नीसवेके पूर्वार्द्धमे सूर्यकी बात ‘तपामि’—तपता हूँ—कहनेसे प्रतीत होती है । शेष श्लोकोमे अधिकांश वेदके ही ऋतु, यज्ञ, मन्त्र आदि तथा ऋक्, साम, यजु मन्त्रोको ही कहा है । ऐसा प्रतीत होता है कि सातवे अध्यायके पृथ्वी आदि सभी पदार्थोंको तो अध्यात्म, अधिभूतादिके रूपमे उसी अध्यायमें और आठवेंमे भी ले लिया है । वही उस पर प्रकाश भी काफी डाला है । उसका केवल “प्रणव सर्ववेदेषु” (७।८) बच गया है जरूर । इसीलिये उसीका विशेष विवरण और विश्लेषण इस अध्यायमे करके उस बातको अच्छी तरह समझाया है । ऐसा लगता है कि “प्रणव सर्ववेदेषु” सूत्र है । वेद तो आखिर शब्द ही है न ? और शब्दके बिना अर्थका पता नहीं लगता । फलतः शब्द अर्थमे व्याप्त है । यहाँ तीसरे श्लोकमे उसी व्यापक वस्तुका उल्लेख है, न कि दूसरेका । अतः उससे ही शुरू करनेका मतलब यही प्रतीत होता है । इसीके साथ यज्ञों पर भी कुछ विशेष प्रकाश दूसरे रूपमें इसी अध्यायमे पड़ गया है, जब कि “त्रेविद्या मा” मे यज्ञोंके स्वर्गादि फलोके साथ ही और बातें भी कही गई हैं । यह पहलू पहले उठाया नहीं गया था । फिर भी अधियज्ञ कहनेसे बात तो दिमागमे थी ही । इन्हीं सब बातोंका खयाल करके—

श्रीभगवानुवाच

इदं तु गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥१॥

श्रीभगवान कहने लगे—दोष दृष्टि तथा निन्दा बुद्धिसे रहित तुम्हें अत्यन्त गोपनीय ज्ञान-विज्ञान अभी और भी बताता हूँ । इसे जानके बुराईसे छुटकारा पा जाओगे । १।

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगम धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥२॥

अश्रद्धधाना. पुरुषा धर्मस्थास्य परतप ।

अप्राप्य मा निवर्त्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥३॥

यह सभी विद्याओं एव गोपनीय वस्तुओंका राजा है, पवित्र है, उत्तम है, प्रत्यक्ष अनुभव योग्य है, धर्मके अनुकूल है, अविनाशी है (और) आसानी-से ही इसे प्राप्त किया जा सकता है । २। हे परतप, इस धर्मयुक्त बातमें श्रद्धा नहीं रखनेवाले मनुष्य मुझ तक पहुँच न सकनेके कारण जन्म-मरण रूपी ससारमें निरन्तर चक्कर काटते रहते हैं । ३।

यहाँ 'प्रत्यक्षावगम' और 'कर्तुं सुसुख' विशेषण बड़े कामके हैं । पहला विशेषण तो विज्ञानके अत्यन्त अनुकूल है । विज्ञानकी बातें जबतक प्रत्यक्ष न हो उनकी कोई कीमत होती ही नहीं और यह उसी प्रत्यक्षकी तैयारी ठहरी । इसी प्रकार 'कर्तुं सुसुख'के मानी हैं जो आसानीसे किया जा सके, समझा जा सके । उसमें दुविधेकी गुजाडग नहीं है । वह तो हीरेकी तरह चमकनेवाली प्रत्यक्ष चीज है । इसीलिये उसकी पहचान स्वर्गादि पदार्थोंकी अपेक्षा कही आसान है । जबतक उसे जान पाते नहीं तभी तक दिक्कत है । जानते ही सारी परीशानी चली जाती है । तेज धारावाली नदीके पार दस साथी उतरे । फिर इस ख्यालसे कि कही तैरनेमें कोई बह तो नहीं गया, गिनती करने लगे । नतीजा यह हुआ कि पहली गिनतीमें एककी कमी प्रतीत हुई । घबराके दूसरे, तीसरे आदि सभीने गिना और सबोंने नौ ही सख्या पाई । अब तो आफत थी । छाती पीटके लगे सभी रोने कि दसवाँ गायब है, अब क्या करें !

सुनते ही कुछ लोग दौड़ आये और पूछा तो पता लगा कि इनका दसवाँ साथी ही बह गया । पूछनेवालोमे जब एकने गिना तो दसके दस ठहरे । इसपर उनने उनमे एकसे कहा कि गिनो तो, कहाँ दसवाँ गायब है ? उसने एक एक करके नौको गिना और अपनेको न गिनके चट कहा कि देखिये न, नौ ही तो है ? इसपर पूछनेवालेने कहा कि तू अपनेको तो गिनता ही नहीं । वस, सबोकी आँखे खुल गई । दसवाँ तो हरेक खुद था और इतना नजदीक था कि कुछ पूछिये मत । मगर दूरसे भी दूर हो गया था । किन्तु चतुर उपदेशकके बताते ही फिर ऐसा निकट, ऐसी पहुँचके भीतर हो गया कि वैसा कोई भी नहीं रहा । यही बात यहाँ भी है । भूला हुआ अर्जुन कृष्णके उपदेशसे आसानीसे अपने आपको समझेगा । स्वर्ग-नरकको क्या इतना जल्द देख सकते हैं ? क्या खेती या रोजगारमें भी इतनी शीघ्र सफलता हो सकती है ?

जो लोग 'आचरण करनेमें सुखकारक' ऐसा अर्थ इस 'सुसुख कर्तु' का करते हैं वे या तो सस्कृत समझते ही नहीं, या नाहक खींचतान करते हैं । वैसे अर्थमें ऐसा प्रयोग सस्कृतके विद्वान कभी नहीं करते, उनसे मेरा यही नम्र निवेदन है ।

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाह तेऽप्यवस्थितः ॥४॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभूत च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन ॥५॥

यथाकाशस्थितो नित्य वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥६॥

मुक्त अव्यक्त—अदृश्य—मूर्तिने ही इस समूचे जगत्को व्याप्त कर रखा है । सभी पदार्थ मुझीमे हैं, मैं उनमें (हर्गिज) नहीं हूँ । (लेकिन) मेरा ईश्वरी करिश्मा तो देखो कि ये पदार्थ मुझमें (वस्तुतः) हैं भी नहीं ।

सभी पदार्थोंको कायम रखनेवाली मेरी आत्मा पदार्थोंका भरण-पोषण भी करती है (और) उनमें रहती भी नहीं । जिस तरह सभी जगह फैली विस्तृत हवा हमेशा आकाशमें ही रहती है उसी प्रकार सभी पदार्थ मुझमें हैं यही समझो । ४।५।६।

इन तीन श्लोकोमें जगत्के विस्तारके निरूपणकी भूमिकाका श्रीगणेश होता है, जैसा कि सातवें अध्यायके भी शुरूके सात श्लोकोमें पाया जाता है । वहाँ भी आठवें श्लोकसे विस्तृत निरूपण शुरू होता है । इनमें आखिरी श्लोकमें जो दृष्टान्त दिया है उसका आशय यह है कि वायुकी उत्पत्ति आकाशसे ही मानते हैं । इसलिये आकाशमें ही हवा रहती भी है । ऐसा ही कहते भी हैं कि आकाशमें हवा है या नहीं, आदि आदि । वह हवा विस्तृत है और चारों ओर फैली है । उसे कोई रोक नहीं है और न उसके फैलने या चलनेसे आकाशका कुछ भी बिगड़ता बनता है । पदार्थोंकी भी ठीक यही दशा है । परमात्मासे ही बने और सर्वत्र फैले हैं । टूटते-फूटते भी रहते हैं और आते-जाते भी । मगर इससे परमात्माका कोई भी बनाव बिगाड़ नहीं है, वह निर्लेप है । असलमें सूतसे कपड़ा तैयार होने पर ऐसा होता है कि कपड़ेके फाड़ने, जलाने या हटाने पर सूत भी टूटता, जलता या हटता है । कही यही बात परमात्मामें भी न हो, इसीलिये उसे निर्लेप बताना जरूरी हो गया । सूतने ही कपड़ेको धर रखा है । उसीसे वह कायम भी है । तब उसकी खराबीसे सूतमें भी खराबीकी बात देखके परमात्मामें भी वही खयाल होना जरूरी था ।

चार और पाँच श्लोकोमें जो कुछ कहा है वह परस्पर विरोधी जैसा प्रतीत होता है । मगर वह विरोध हट जायगा यदि जगत्को परमात्मामें कल्पित या मायामय मान ले । जब मरुभूमिमें सूर्यकी किरणें बालूपर चमकती हैं तो दूरसे मालूम पड़ता है कि कोई नदी या पानीकी धारा मरुभूमिमें बह रही है । फिर प्यासा आदमी उधर ही बढ़ता भी है । मगर

वह ज्यो-ज्यो बढ़ता है धारा भी त्यो-त्यो आगे बढ़ती जाती है । वह धारा मरुभूमिमें है भी और नहीं भी है । यदि उस भूमिमें न होती तो वहाँ प्रतीत क्यों होती ? दूसरी जगह तो नहीं दीखती है । किन्तु अगर सचमुच होती तो पहुँचनेपर चाहे वह दूर भले ही चली जाती, फिर भी वह भूमि भीगी तो जरूर रहती है । लेकिन सो तो होता नहीं । पथिक चाहे कितनी ही दूर चला जाय । फिर भी मरुभूमि वही सूखीकी सूखी ही मिलती है । बस, यही हालत इन पदार्थोंकी है । ये भी परमात्मामे मरुभूमिकी धाराकी ही तरह हैं, दीखते हैं । किन्तु वस्तुतः नहीं हैं ।

यहाँपर एक प्रश्न उठता है कि यदि सभी पदार्थ परमात्मासे ही उत्पन्न होते हैं तो उसमें रहते हैं कैसे और कहाँ ? और अगर रहते हैं तो इनके करते कितना उपद्रव और तूफान होता होगा । अनन्त प्रकारकी भली-बुरी चीजें हैं । फिर तो जहाँ ये रहें उसकी दुर्दशा किये बिना छोड़ेंगी थोड़े ही । यह तो दिमागमें आनेकी बात ही नहीं कि योही निर्लेप और निर्विकार छोड़ दें । यह शका कोई नई नहीं है । छान्दोग्य उपनिषदके समूचे छठे अध्यायमें आरुणि ऋषिका अपने पुत्र श्वेतकेतुके साथवाला सवाद आत्माके ही बारेमें पाया जाता है । उसके १२वें खंडमें श्वेतकेतुकी भी ऐसी शकाके उत्तरमें आरुणिने वटवृक्षका बीज मँगवाके फोड़नेको कहा था । फोड़नेपर पूछा कि देखो तो उसके भीतर है क्या ? पुत्रने कहा कि कुछ भी नहीं । इसपर आरुणिने कहा कि उस बीजके भीतर जहाँ कुछ भी नहीं देखते हो वही बड़ेसे बड़ा वटवृक्ष मौजूद है । तभी तो उसीमेंसे बाहर निकलता है । बालूके कण, चने या गेहूँके भीतरसे तो कभी वह निकलता पाया गया नहीं । यदि वटबीजमें न रहनेपर भी वहाँसे वह वृक्ष निकलता, तो गेहूँ, चना या बालूमें भी तो नहीं ही है । फिर वहाँसे भी क्यों नहीं निकलता ? अगर मानें कि उसी नन्हेसे बीजमें वह महान् वृक्ष मौजूद है, तो कैसे कहाँ समाया है ? इतना बड़ा पेड़ उस बीजको

बुरी तरह छिन्न क्यों नहीं कर छोड़ता ? उसे लापता क्यों नहीं कर देता ? जब इन प्रश्नोंका उत्तर श्वेतकेतु दे न सका और आश्चर्यचकित हक्काबक्का-सा रह गया, तो आरुणिने कहा कि पुत्र, तर्क-दलीलोसे ही सर्वत्र काम नहीं चलता । किन्तु श्रद्धा भी करनी होती है, विश्वास भी करना होता है । इसलिये श्रद्धा करो और कोरी दलीलके पीछे परीशान मत हो—“य वै सोम्यैतमणिमान न निभालयसे एतस्य वै सोम्यैषोऽणिम्न एव महान न्यग्रोधस्तिष्ठति । श्रद्धत्स्वसोम्य” (६।१२।२-३) ।

प्रकारान्तरसे गीतामे इसी बातका उत्तर “सर्वभूतानि” आदि आगेके श्लोक देते हैं । जिसे प्रकृति कहा है उसीको दैवी माया भी तो कही दिया है । वह दिव्य एव अलौकिक शक्ति रखती है, चमत्कार रखती है जो बुद्धिमे समा न सके । पहलेके श्लोकके “योगमैश्वरम्” शब्दोमे जो ईश्वरी योग या चमत्कार—करिश्मा—कहा है वह भी इस मायाका ही चमत्कार है । प्रलयके समय वह अपने करिश्मेसे वटबीजमे वृक्षकी तरह सारे जगत्को अपने भीतर हजम कर लेती है । वहाँ तो पता भी नहीं लगता है कि किस कोनेमे है, या कि नहीं ही है । फिर सृष्टिके समय महान् वटवृक्षकी तरह सारे जगत्का प्रसार वही प्रकृति खुद करती है । यह बात बराबर चलती रहती है । यदि वह प्रकृति, वह ईश्वरी माया न रहती तो यह बात असंभव थी । वटके बीजमे भी उसीका करिश्मा है ।

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥७॥

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।

भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥८॥

हे कौन्तेय, सृष्टिके नाश—प्रलय—के समय सभी पदार्थ मेरी प्रकृतिमे ही विलीन हो जाते हैं । फिर सृष्टिके आरम्भमे मैं उन्हें रचता हूँ । अपनी प्रकृतिका महारा लेकर ही मैं बार-बार इस समूचे पदार्थ-समूह—जगत्—

को बनाता रहता हूँ जो प्रकृतिके कब्जेमें आनेके कारण मजबूर हूँ (कि पैदा हो और नष्ट हो) । ७।८।

न च मा तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनजय ।

उदासीनवदासीनमसक्त तेषु कर्मसु ॥९॥

मयाऽध्यक्षेण प्रकृति सूयते सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥१०॥

हे धनजय, सृष्टि-प्रलयके उन कामोंमें आसक्ति-शून्य और तटस्थकी तरह रहनेवाले मुझको वे कर्म बन्धनमें नहीं डालते हैं । मेरे अध्यक्ष होने (मात्र) में ही प्रकृति स्थावर-जगम जगत्की रचना कर डालती है । इस जगत्का (इस तरह) बार-बार बनना-विगडना—सृष्टि-प्रलयका यह चक्र—(भी) इसीलिये चालू रहता है । ९।१०।

यहाँ कल्प शब्द देखकर कुछ लोगोको भ्रम हो गया है कि आठवें अध्यायके “अव्यक्ताद्वयवतय ” (८।१८) में जो सृष्टि एवं प्रलयकी बात आई है उसीसे यहाँ भी मतलब है, क्योंकि पौराणिक भाषामें ब्रह्माके दिनको ही कल्प कहते हैं । मगर बात दरअसल यह नहीं है । कल्प धातुसे यह कल्प शब्द बनता है । उसका अर्थ है जो वस्तु पहलेसे न हो उसे तैयार करना या बनाना । यह दूसरी बात है कि यह बनाना केवल दिमागी हो, या ठोस हो या दोनों ही तरहका । इस तरह इसका वही अर्थ हो जाता है जो सृष्टि, विसृष्टि आदि शब्दोंका है । यह शब्द पौराणिक अर्थमें आया है इसमें कोई प्रमाण नहीं है । कल्पादिका अर्थ है सृष्टिकी आदि या आरम्भ । कल्पक्षयका अर्थ है उसीका प्रलय या सहार । हमने तो अभी-अभी कहा है कि सातवें अध्यायके इसी प्रसंगमें जो सृष्टिकी रचना आदि कही गई है और प्रकृतिका भी उल्लेख है वही बात यहाँ भी है । यही बात तेरहवें अध्यायके क्षेत्रनिरूपणके अवसरपर “महाभूतान्यहकार ” (१३।५) में भी कही गई है । गीतामें जब-जब भगवानने स्वयं सृष्टि

रचनाकी बात कही है, तब-तब यही बात ज्योकी त्यो आती गई है । आठवे अध्यायमे तो ब्रह्माके द्वारा सृष्टिरचना और उसके मिटाने या प्रलयकी बात प्रसंगवश आई है । वह साक्षात् भगवानके द्वारा रचनाका प्रसंग तो है नहीं । फिर उसे यहाँ दुहरानेका क्या सवाल ?

सबसे बड़ी बात यह है कि यहाँ सृष्टि-रचनाके सिद्धान्तका दार्शनिक विश्लेषण एव विवेचन तथा निरीश्वर सृष्टिवादका खडन है, जैसा कि “मयाध्यक्षेण” और “हेतुनानेन” (६।१०)से स्पष्ट प्रतीत होता है । प्रकृतिका सहारा लेके किस प्रकार क्यों यह विश्वका सारा पसारा किया जाता है, इस मामलेमे सृष्टिके समस्त पदार्थोंकी क्या मजबूरी है, वह प्रकृतिके वशमे किस प्रकार है, ईश्वरकी क्यों क्या जरूरत इसमे पड़ी, आदि सारी बातोंपर पूरा प्रकाश कर्मवादके प्रकरणमे डाला जा चुका है । अन्ततोगत्वा सबके कामोको मिलाने और सभीका लेखा-जोखा ठीक रखने (for coordination and super regulation) के लिये ही ईश्वरका मानना जरूरी हो जाता है, यह बात वही हमने लिखी है । इतनेपर भी किस प्रकार इन सारे कामोमे वह नहीं फँसता और निर्लेप रहता है यह भी वही तथा दूसरे स्थानोमे कही चुके हैं । यदि इनमेसे ईश्वर ही हटा दिया जाय या प्रकृतिको ही हटा दे तो यह जो बाकायदा ससारका चक्र चल रहा है, खत्म हो जायगा । कमसे कम अनियमित तो होई जायगा । प्रकृति और उसके गुण तो बहुत बड़े नियामक (regulator) हैं । इन्हीसे प्राणियोके स्वभाव बनते हैं, जिनके अनुसार कर्म—काम—किये जाते हैं और वही काम ईश्वरके व्यापक नियमन (Super regulation) मे उसके सहायक बनते हैं । अनादि कालसे यह चक्र चालू है । इसीलिये किसीके ऊपर इसके शुरू करनेकी जवाबदेही हई नहीं । ऐसा क्यों हुआ यह प्रश्न भी उठता ही नहीं ।

यहाँ पुन एक प्रश्न वैसा ही उठता है जैसा चौथे अध्यायके शुरूमे

ही सम्बन्धमे भगवानका प्रश्न खामखा आनेसे उसके लिये यही मौका मौजूं भी था । ऐसा मौका फिर शायद ही आता । इसीलिये उनने कहना शुरू किया कि—

अवजानन्ति मां मूढा मानुषी तनुमाश्रितम् ।

पर भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥११॥

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥१२॥

मेरे विलक्षण, निराले, निर्विकार (तथा) सर्वोत्तम स्वरूपको नहीं जान सकनेके कारण ही मूर्ख लोग मानव शरीरधारी मेरा तिरस्कार करते हैं—मुझे भगवान नहीं मानते हैं । (ये लोग) फिजूल आशाये बाँधते, फिजूल कर्म करते, फिजूल पढते-लिखते (एव) उलटी समझ रखते हैं । (क्योकि) भुलावेमे डालनेवाली राक्षसी एव आसुरी—राजसी एव तामसी—प्रकृति—स्वभाव—से मजबूर हैं । ११।१२।

महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।

भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥१३॥

सतत कीर्तयन्तो मा यततश्च दृढव्रताः ।

नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥१४॥

हे पार्थ, इनके विपरीत दैवी—सात्विक—प्रकृतिवाले महात्माजन मुझे ससारका मूल कारण मानके अनन्य मनसे मुझीको भजते हैं । (वे लोग) सदा भक्तिपूर्वक दृढ सकल्पके साथ मेरा कीर्तन करते हुए, प्रकारान्तर से (भी) यत्न करते हुए और मेरा नमस्कार करते हुए निरन्तर मुझीमे लगके मेरे ही निकट पडे रहते हैं—मेरी ही उपासना करते हैं । १३।१४।

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥१५॥

दूसरे (महात्माजन) ज्ञानयज्ञसे ही मेरी पूजा करते हुए उपासना

करते हैं। (यह ज्ञानयज्ञवाली उपासना तीन प्रकारकी होती है—) एक ही परमात्माके रूपमें, भिन्न-भिन्न पदार्थोंके रूपमें अनेक तरहकी और विराट्के रूपमें। १५।

ज्ञानयज्ञ तो बहुत ही व्यापक है। उसके भीतर सद्ग्रथोका पाठ भी आ जाता है, जैसा कि पहले कह चुके हैं। मगर यहाँ ज्ञानरूपी यज्ञसे ही अभिप्राय है। वह तीन तरहका है। एक तो यही है कि समस्त जगत् अद्वितीय ब्रह्मसे जुदा नहीं है और वह ब्रह्म में ही हूँ। इस प्रकार अपनी आत्मा ही सर्वत्र नजर आती है। दूसरी कोई भी चीज नहीं। दूसरा यह कि जब पृथ्वी, जल, सूर्य, चन्द्र आदि पदार्थोंको देखते हैं, तो ये पदार्थ नजर तो आते हैं। मगर इन सबमें भगवानकी और आत्माकी ही भावना की जाती है। इस प्रकार बहुत रूपमें भगवानका अलग-अलग खयाल करके अभ्यास किया जाता है। या यो कहिये कि इनके रूपमें ही अनेक देवताओंकी ही पूजा की जाती है। तीसरा यह कि समस्त जगत् भगवान ही है। इसमें जगत्को देखते हैं जरूर। मगर अलग-अलग चन्द्र, सूर्यादिके रूपमें नहीं। किन्तु भगवानके रूपमें ही। हरा चश्मा लगानेपर पदार्थ नजर तो आते हैं। मगर सबका रंग एक ही हरा दीखता है। इसमें और विराट् दर्शनमें केवल इतना ही अन्तर है कि जहाँ चश्मेवालेको पृथक्-पृथक् पदार्थ नजर आते हैं तहाँ विराट्दर्शी सभी पदार्थोंको एक ही विस्तृत वस्तुके रूपमें देखके उनमें भगवानकी ही सूरत देखता है। वे उसके इस काममें आईनेका काम करते हैं। सब मिलके एक आईना है जिनमें वह आत्मा-परमात्माको देखता है। साथ ही, आईनेको भी देखता है। पहले प्रकारके ज्ञान-यज्ञवाली नजरमें आईना-वाईना कुछ नहीं है। केवल आत्मा ही आत्मा है। यही दोनोंमें फर्क है।

अब इसी विश्वदर्शन, ज्ञानयज्ञ या विराट्दृष्टिके प्रसंगसे यह कहनेका मौका आ गया कि कौन-कौनसे मुख्य-मुख्य पदार्थ भगवानके रूप हैं।

वेशक, यहाँ भी अधिक पदार्थोंको नहीं गिनाया है। फिर भी पहले—सातवे अध्याय—की अपेक्षा ज्यादा जरूर है। किन्तु सातवेंसे यहाँ जो सबसे बड़ी विशेषता है वह यही है कि जब कि वहाँ पदार्थोंके रस आदिको ही सत—सार—के रूपमें खींचके भगवानका रूप बताया है, तब यहाँ वैसा न करके समूचे पदार्थोंको ही उसका रूप कह दिया है। इस प्रकार सातवेकी अपेक्षा एक कदम आगे बढ़े है। एकाएक ऐसी भावना कठिन थी, असंभव थी। इसलिये पहले पदार्थोंके निचोड़से ही शुरू करके यहाँ ठेठ पदार्थोंतक पहुँच गये। यह ठीक है कि यहाँ भी गिने-चुने पदार्थ ही हैं। फलतः कमी रह जाती है जो आगे पूरी होगी। यहाँ पदार्थोंको चुननेमें यह बुद्धि-मत्ता की गई है कि मामूली पदार्थ न लेके यज्ञ, मंत्र, वेद, उच्चार आदि ऐसे ही विलक्षण पदार्थोंको लिया है जिनके बारेमें ईश्वर-बुद्धि होनेमें कोई आनाकानी आमतौरसे हो न सके। यदि प्रतिदिनके प्रयोगके मामूली पदार्थ लिये जाते तो खामखा अर्जुनको और दूसरोंको भी आश्चर्य होता कि ऐ, यह क्या कह रहे हैं।

अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमीषधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥१६॥

मैं ही क्रतु हूँ, मैं ही यज्ञ हूँ, मैं ही स्वधा हूँ, औपधियाँ (यज्ञीय अन्नादि) मैं ही हूँ, मंत्र मैं ही हूँ, घी मैं ही हूँ, अग्नि मैं ही हूँ (और) आहुति (भी) मैं ही हूँ ॥१६॥

क्रतु कहते हैं वैदिक या श्रौत यज्ञयागोंको। यज्ञ नाम है स्मार्त्त यज्ञो या कर्मोंका। श्राद्धादि पितृकर्मोंको स्वधा कहते हैं। पितरोंके कर्मोंका भेद न करके देवताओंके कर्मोंके ही दो भेद किये हैं—श्रौत और स्मार्त्त। श्रुतियों या वेदोंमें लिखे कर्म श्रौत कहे गये। पीछे जब स्मृतियाँ और सूत्र-ग्रन्थ बने तो उनमें जिन नये कर्मोंका प्रचार किया वही स्मार्त्त कहलाये। यही मोटी पहचान दोनोंकी है। असलमें यज्ञयागादि करने-

वाले लोग पहले अग्निको निरन्तर जलाये रखते थे । वैदिक मन्त्रोंसे ही शुरूमें उसकी स्थापना की जाती थी जिसे आधान कहते थे । यही अग्नियाँ दो प्रकारकी होती थी—श्रौत और स्मार्त्त । इन्हींमें या इन्हींसे किये जानेवाले कर्म क्रमशः श्रौत और स्मार्त्त कहे गये । यही निचोड़ है । यह जरूरी नहीं है कि श्रुतियोंमें कहे गये कर्म श्रौत अग्निमें ही हो, न कि स्मार्त्तमें । सूत्रग्रन्थ भी दो प्रकार के हैं—श्रौतसूत्र और स्मार्त्तसूत्र । दर्शपूर्ण मासादि वैदिक यज्ञयाग श्रौतसूत्रोंमें और विवाह, श्राद्धादि घर-गिरस्तीके कर्म स्मार्त्तसूत्रोंमें पाये जाते हैं । घर-गिरस्तीके सर्वसाधारण कर्म ही आमतौरसे स्मार्त्त कहे जाते हैं ।

श्रौषध या श्रौषधिका अर्थ दवा नहीं है । “श्रौषध्य फलपाकान्ता” कोषके अनुसार जिनके फल पकनेपर वह खुद भी पक और सूख जायें वही गेहूँ, जौ आदिके पौदे श्रौषधि कहे जाते हैं । यहाँ श्रौषधिका अर्थ है देवताओं तथा पितरोंके कर्मोंमें प्रयुक्त होनेवाले अन्नादि ।

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामह ।

वेद्य पवित्रमोकार ऋक् साम यजुरेव च ॥१७॥

मैं ही इस जगतके लिये पिता, माता, धाय (पिलाने-खिलानेवाली, जिसे धाई भी कहते हैं) तथा पितामह—दादा—हूँ । जानने योग्य, पवित्र या शोधक पदार्थ, ॐकार, ऋक्, साम, एव यजु भी मैं ही हूँ । १७।

यहाँ ऋक् आदि तीनों शब्द उन नामोंवाले वैदिक मन्त्रोंके ही हैं । जिन मन्त्रोंको गाते हैं उन्हें साम कहते हैं । जिनके बारेमें पिंगल और छन्दोंके नियम लागू हैं उन्हें ऋक् और जो इन दोनोंके अलावे खिचड़ी जैसे हैं उन्हींको यजु कहते हैं । साममन्त्र जिस मन्त्रसंग्रहमें ज्यादा या सभी थे उसीको सामवेद, ऋक्मन्त्र जहाँ अधिकांश थे उसे ऋग्वेद और यजुर्मन्त्र जिसमें ज्यादातर थे उसे यजुर्वेद कहा गया । अथर्ववेदका संग्रह सबसे पीछे हुआ । इसमें सभी तरहके छूटे-छुटाये मन्त्र संगृहीत हुए । यह एक

तरहसे वेदोका परिशिष्ट है। त्रयी या तीन ही वेद कहनेका भी यही आशय है। आखिर मन्त्र भी तो तीन ही हैं। इन तीनोंके अलावे तो मन्त्र होते ही नहीं। मन्त्र शब्द उन्हीका वाचक जो है।

वेद्य, पवित्र और ॐकार ये तीन पदार्थ जुदे-जुदे हैं, न कि ॐकारके ही शेष दोनो विशेषण हैं। यद्यपि ॐकारका उल्लेख सातवे अध्यायमें ही हो चुका है, तथापि वहाँ उसका स्वतन्त्र रूप न होके वेदोका निचोड़ ही उसे माना है। विपरीत उसके यहाँ स्वतन्त्र रूपमें ही वह आया है और है यहाँ वह ब्रह्मका प्रतीक।

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।

प्रभवः प्रलयः स्थान निधानं बीजमव्ययम् ॥१८॥

जहाँ पहुँचा जाय वह, पोषक, स्वामी, साक्षी, सबका आधार, शरण, सुहृद, जिससे उत्पत्ति हो, जिसमें पदार्थ लीन हो या जा मिलें, जिसमें कायम रहे, सभी चीजों या कर्मोंका कोष और पदार्थोंका निरन्तर कायम रहनेवाला बीज (भी मैं ही हूँ) । १८।

सातवे अध्यायका बीज मूल कारणके भानीमें आया है। मगर यह बीज साधारण बीजके ही अर्थमें है। बीज तो बराबर कायम रहता ही है। यदि वह न रहे तो कोई पदार्थ पैदा कैसे हो? इसीलिये उसे अव्यय या निरन्तर कायम रहनेवाला कह दिया है। गतिका अर्थ है जहाँ-तक जाया जाय या गन्तव्य स्थान और लक्ष्य।

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।

अमृतं चैव मृत्युश्च सदसन्निवाहमर्जुन ॥१९॥

हे अर्जुन, मैं ही (सूर्यकी किरणके रूपमें) तपता हूँ, वृष्टि या जलको रोक रखता और जमा करता हूँ और वर्षता भी हूँ। अमृत, मृत्यु, सत् और असत् भी मैं ही हूँ । १९।

यहाँ पूर्वार्द्धमें सूर्यका ही तीन रूपोंमें वर्णन है। सूर्यकी किरणें

तीन प्रकारकी होती है। एक तो तपनेवाली जो जलको ऊपर उठाती या खींचती है। दूसरी उसे जमा करके मेघका रूप देनेवाली और तीसरी उसे बरसानेवाली। यही बात श्लोकमें लिखी है। ससारके कुछ पदार्थ अमर हैं और शेष मरनेवाले। ये दोनों ही जिन पदार्थों या विशेषताओंके करते ही ऐसे बने हैं उन्हींको अमृत और मृत्यु कहा है। सत्, असत्का अर्थ है स्थूल-सूक्ष्म या कार्य-कारण। सूक्ष्म पदार्थ दीखते नहीं। इसीसे खयाल होता है कि वे नहीं हैं, असत् है। इसी प्रकार कार्य बन जानेपर कारणकी स्वतंत्र सत्ता मालूम पड़ती ही नहीं। इसीलिये पुराने लोगोंने कारणको ही असत् भी कहा है। वह लापतासी चीज होती है। उसे ही ढूँढते भी हैं। कार्य तो सामने ही होते हैं।

इस प्रकार इन चार श्लोकोमें विभिन्न रूपसे मुख्य-मुख्य पदार्थोंको परमात्माका रूप गिना दिया। इस प्रकार अनेक रूपसे उसके चिन्तन एवं ज्ञानयज्ञके साथ इसका मेल भी हो गया और ज्ञान-विज्ञानके सम्बन्धमें एक सीढ़ी आगे बढ़ भी गये। मगर इस विभिन्नताके खयाल, इस तरहके ज्ञानयज्ञ या इस आगेकी सीढ़ीका असली प्रयोजन यह विभिन्नता तो है नहीं। इसके द्वारा तो दरअसल विश्वव्यापी एकता, एकरसता तथा अद्वैतकी ही ओर बढ़ना और अन्तमें वहाँ पहुँचके टिक जाना ही लक्ष्य है। इसलिये जिनकी दृष्टि इस लक्ष्यसे, और इसीलिये एकत्वरूपी ज्ञान-यज्ञसे भी, विचलित होके इस अनेकतामें फँसती है वह चूक जाते हैं, यह बात सदा याद रखनेकी है। चूकनेवाले भी दो प्रकारके होते हैं। एक तो वे जो विभिन्न पदार्थोंमें एक भगवानकी ही भावना करते हैं। उनकी चूक यही है कि अनेक पदार्थोंको भी देखते हैं। फिर भी उनसे रास्ता पकड़ लिया है। फलतः कुछ विलम्बसे असली जगहपर ही जा पहुँचेंगे। यह ठीक है कि उनसे भी पहले विराट्दर्शी पहुँचेंगे। क्योंकि वे इनसे कुछ आगे जो हैं। वे अलग-अलग पदार्थोंको देखते तो नहीं। हाँ, आईने-

की तरह जगत्को एक देखते हैं । इसीलिये सचमुच उनके सामने दोई रह गये—आत्मा या परमात्मा और आर्इना । विपरीत इसके पहलेवालोके सामने तो अनन्त पदार्थ चट्टानकी तरह पडे हैं । इन सबोको तोडके इनकी ही तरह एक करना है, राजमार्ग बनाना है । इसमे परीशानी तो होगी ही । समय भी लगेगा । फिर भी ये दोनो ही आगे-पीछे लक्ष्यपर पहुँचेंगे ही । फिर तो सर्वत्र उन्हे आत्मा ही दीखेगी । इसीलिये इनके बारेमे चिन्ता नहीं की गई है ।

मगर जो चूकनेवाले दूसरे प्रकारके हैं वह जगत्के विभिन्न पदार्थोमे या तो विभिन्न देवताओकी भावना करते हैं, या इन्ही पदार्थो से किन्ही इन्द्र, महेन्द्रादि देवताओका ही यजन-पूजन करते हैं । ये दोनो ही लक्ष्यसे बहुत दूर चले जाते हैं । इसीलिये इन्हे कष्ट भी भोगने पडते हैं । इन्ही दोनोकी दुर्गंतिकी बात आगेके क्रमश २०, २१ तथा २३-२५ श्लोकोमे कही गई है । इनमे भी इन्द्रादिकी पूजा करनेवाले तो और भी नीचे हैं; क्योंकि वे काल्पनिक देवताओको मानके निरे खयाली ससारमे ही विचरते और स्वर्गादिके सुख चाहते हैं । विपरीत इनके दूसरे ऐसे हैं जो दृश्य पदार्थोको ही भगवान न मानके उसकी जगह देवताओकी ही भावना करते हैं । वे भूले तो हैं जरूर । मगर उनका ससार निरा खयाली नहीं है । उपनिषदोमे ऐसोका उल्लेख बहुत आया है । इसीलिये वे कुछ ऊँचे हैं । यही कारण है कि शुरूके दो श्लोकोमे पहले लोगोकी बात कहके और प्रसंगसे बीचके २२वेंमे असली लक्ष्यकी याद दिलाके पुन तीन श्लोकोमे दूसरे लोगोकी गाथा सुनाते हैं ।

त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गंति प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोकमश्नन्ति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥२०॥

ते त भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशाल क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना गतागत कामकामा लभन्ते ॥२१॥

तीनों वेदोंमें बताया कर्मोंके जाननेवाले (लोग) यज्ञोंके द्वारा मेरा पूजन करके सोमलताका रस पीते (और इस तरह) पापरहित होके स्वर्ग-प्राप्तिकी प्रार्थना करते हैं। वे इन्द्रके सुन्दर लोक—स्वर्ग—में जाके वहाँ देवताओंके दिव्यभोगोंको भोगते हैं। (पीछे) वही लोग उस विशाल स्वर्गके भोगोंको भोग चुकनेके बाद (अपना) पुण्य पूरा हो जानेपर (पुन) मर्त्यलोकमें ही आ घूमकते हैं। तीनों वेदोंमें बताया धर्मोंके करनेवाले भोगेच्छक लोग इसी तरह आवा-जाही जारी रखते हैं ॥२०॥२१॥

यहाँ सोमपा शब्दका अर्थ है सोमरसके पीनेवाले। असलमें वैदिक यागोंमेंसे यहाँ एकका उल्लेख नमूनेके तौरपर ही हुआ है। ज्योतिष्योम नामक वैदिक याग स्वर्गके ही उद्देश्यसे किया जाता था। इसमें प्रधान पदार्थ सोमलता ही मानी जाती थी। घी आदिकी जगह प्रधान आहुति इसी लताके रसकी दी जाती थी। ऐसा माना जाता है कि वर्फानी प्रदेशमें ही यह लता होती है। उसे मँगवाके पत्थरोंसे कटते और रस निचोड़ते थे। उसी रससे देवताओंके लिये आहुतियाँ देके वचे-बचाये या यज्ञशिष्ट रसको यजमान वगैरह पीते थे। इसीलिये 'सोमपा' शब्द आया है। इस प्रकार बड़ेसे भी बड़े वैदिक यज्ञयागादिका परिणाम यही आना-जाना ही तो है।

विपरीत इसके जो अनन्य भावसे आत्मचिन्तनमें लग जाते हैं वह न सिर्फ इस आवाजाही और जन्ममरणके चक्रसे ही बचते हैं, बल्कि इस ससारमें भी उन्हें किसी पदार्थकी कमी नहीं रहती है। अतः उसके मुकाबिलेमें यह कितनी ऊँची चीज है—“वह ज्वाल और यह जलाल”। इसीलिये उसके साथ इसका कोई भी मुकाबिला नहीं हो सकता है। यही बात प्रसंगसे अगले श्लोकमें कहके फिर वही बात चालू करते हैं—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मा ये जना पर्युपासते ।

तेषा नित्याभियुक्ताना योगक्षेम वहाम्यहम् ॥२२॥

जो भक्तजन अनन्य भावसे मेरा चिन्तन करते हुए मेरी उपासना करते हैं, मुझमें ही निरन्तर लगे रहनेवाले उन लोगोका योगक्षेम मैं (खुद) करता हूँ । २२।

जो आवश्यक पदार्थ अप्राप्त हो उन्हें जुटाना योग है । जुटनेपर उनकी हिफाजतको क्षेम कहते हैं ।

येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥२३॥

हे कौन्तेय, अन्य देवताओंके भी जो भक्तजन श्रद्धासे उनका यजन करते हैं वे भी यजन तो मेरा ही करते हैं । (फर्क यही है कि) विधिपूर्वक या उचित रीतिसे नहीं करते । २३।

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥२४॥

क्योंकि सभी यज्ञोंका भोगनेवाला—उनके द्वारा आराध्य देवता—और फल देनेवाला भी मैं ही हूँ । लेकिन वे मुझे यथार्थ रूपमें जानते ही नहीं । इसीसे चूक जाते हैं । २४।

यान्ति देवव्रता देवान् पितॄन्यान्ति पितृव्रताः ।

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति सद्याजिनोऽपि माम् ॥२५॥

(वात यो है कि) देवताओंके व्रत-पूजन करनेवाले उन्हीतक पहुँचते हैं, पितरोंके व्रतवाले उनतक, भूतोंके पूजक भूतोतक और मेरे पूजक मुझतक भी पहुँचते हैं । २५।

यहाँ 'अपि माम्'में 'अपि'को 'माम्'के बाद ही लगाके अर्थ करना ठीक है, जैसा कि "यान्ति मामपि" (७।२३)में किया गया है । वहाँ तो वैसा हई । मगर यहाँ भी अभिप्राय वही होनेके कारण अर्थ भी वही होना चाहिये । इसी प्रकार जो 'तत्त्वेन' शब्द २४वेंमें आया है उसका तात्पर्य यही है कि अन्य देवताओंके रूपमें भगवानके पूजनेवालों को भगवान-

का तत्त्वज्ञान—यथार्थ ज्ञान—नहीं होता। इसीसे वे चूकते हैं, उनका पतन होता है। कारण, तत्त्वज्ञान या आत्मरूपसे भगवानका साक्षात्कार ही असल चीज है। “त्रैविद्या” और ‘येऽप्यन्य’ श्लोकोमें—दोनों ही जगह—‘माम्’ आया है। इससे स्पष्ट है कि दोनों ही प्रकारके लोग एक ही श्रेणीके हैं। इनमें जो फर्क है वह बताया जा चुका है। श्रद्धाका उल्लेख होनेसे यह सिद्ध हो जाता है कि उसके बिना जो कुछ किया जाता है वह बेकार है।

इस प्रकार चूके तथा पथभ्रष्ट लोगोकी दशाका वर्णन करनेका फल यह होता है कि जो लोग आत्मज्ञान और भगवानके मार्गपर चलते हैं और जिनका वर्णन “अनन्याश्चिन्तयन्त” तथा इससे पूर्वके “एकत्वेन पृथक्त्वेन” श्लोकमें आया है, उनकी ओर बलात् ध्यान आकृष्ट हो जाता है। प्रयोजन भी इस निरूपणका यही है। बिना धूपमें जले छायाका महत्त्व या शीतल जलका पूरा स्वाद नहीं मिलता है। फलतः पुनरपि उसी मुख्य विषयपर आ गये। जैसा कि कहा गया है, उस उचित मार्गपर चलनेवाले भी कई तरहके लोग होते हैं। इसलिये यह बताना जरूरी हो गया कि उसके द्वारा आत्मसाक्षात्कार या सर्वत्र आत्मा-परमात्माके ही दर्शनकी दशामें कैसे पहुँचा जाता है। उन विभिन्न-दर्शियोंके दो विभाग करके पहलेका काम धृत, सोम आदिके द्वारा इन्द्रादि देवताओंके रूपमें—न कि स्वतंत्र रूपसे—भगवानका पूजन कहा गया है। दूसरेका सीधे भौतिक पदार्थोंको ही भगवानकी जगह देवताके रूपमें पूजनेकी बात बताई गई है। ठीक उसी प्रकार यहाँ भी विभिन्न-दर्शी लोगोको दो दलोंमें बाँटके पहलेका काम पत्र, पुष्पादिके द्वारा स्वतंत्र रूपसे भगवानका पूजन बताया गया है। दूसरेके बारेमें सभी कामोंको भगवानकी पूजा ही मान लेने और उसी भावसे उन्हें करनेकी बात कही गई है। असलमें भगवानकी ओर बढ़नेवाले लोगोमें पहला दल तो सभी पदार्थोंको अलग-अलग मानता ही

है। इसीलिये वह पत्र, पुष्पादिसे ही पूजन करता है। हाँ, जब दूसरा दल सभी पदार्थोंको एक करके आत्मा-परमात्माका आईना मानता है तो यह उचित ही है कि वह जो कुछ भी करे उसे भगवानकी पूजा ही माने। २६वे श्लोकमें पहले दलकी और उसके बादके डेढ़ श्लोकोंमें दूसरेकी बात कहके २८वेंके उत्तरार्द्धमें उसका फल सन्यास और उसके द्वारा आत्म-साक्षात्कारके फलस्वरूप मुक्ति ही बताई गई है।

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥२६॥

जो (श्रद्धा) भक्तिसे मुझ परमात्माको पत्ते, फूल, फल (या) जल अर्पण करता है, मनपर काबू रखनेवाले उस मनुष्यकी भक्तिपूर्वक भेंटको मैं स्वीकार करता हूँ। २६।

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥२७॥

हे कौन्तेय, जो दान, यज्ञ, योग, तप या और भी कोई काम करते हो वह सब कुछ मुझीको अर्पण करो—सब कुछ मेरी ही पूजा मानो। २७।

शुभाशुभफलैरेवं मोक्षयसे कर्मबन्धनैः ।

सन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥२८॥

इस प्रकार कर्मोंसे उत्पन्न और उन्हींमें पुन मनुष्यको जोड़नेवाले बुरे-भले फलोंसे तुम्हारा पिंड छूट जायगा। (उसके बाद क्रमशः) सन्यास मूलक योग या समाधिमें अपने मनको लगाके तुम मुक्त होगे (और इस तरह) हमें प्राप्त कर लोगे। २८।

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेष्योऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

(यद्यपि) मैं सभी पदार्थोंमें एकरस हूँ (और इसीलिये) न मेरा

कोई शत्रु है न मित्र, (तथापि) जो भक्तिपूर्वक मेरा भजन करते हैं वे मुझमें और मैं उनमें हूँ । २६।

यहाँ २८वें श्लोकमें “कर्मबन्धनै” पदके दो अर्थ हैं और दोनोंका परस्पर सम्बन्ध है। कर्मोंसे फलोका बन्धन है, ताल्लुक है। अर्थात् कर्मोंसे फल पैदा होते हैं। इसीके साथ फलोसे भी कर्मोंका बन्धन या ताल्लुक है। क्योंकि फलोके भोगने पर कर्मोंमें चस्का पैदा हो जाता है और जी चाहता है कि ऐसे ही कर्म और भी करें। मगर भगवानके अर्पण करने पर तो यह कोई भी बात नहीं होती। फलतः मनकी शुद्धि हो जानेसे कर्मोंका स्वरूपतः सन्यास होता है। अनंतर समाधिमें लग जाने पर आत्म-दर्शन होके मुक्ति मिल जाती है।

इसपर यह खयाल हो सकता है कि जब भगवान सर्वत्र एकरस हैं और उसके लिये न तो कोई अपना है, न पराया, तो फिर यह क्या कि ज्ञानीजन उसे प्राप्त कर लेते हैं और दूसरे नहीं? उसके सम्बन्धमें यह क्या बखेडा है? वह तो सभीको प्राप्त ही है। क्योंकि सभी जगह मौजूद हैं। इसीलिये प्राप्त करने या पहुँचनेकी भी कोई बात नहीं हो सकती है। ऐसी दशामें भक्तजनोका उसतक पहुँचना भी कुछ उलटी-सी बात लगती है।

इसका सीधा और स्पष्ट उत्तर २६वाँ श्लोक देता है। कोई बर्द दिनभर बीसियों गृहस्थोंके घर जा-जाके उनका काम करता रहा। फिर कुछ दिन रहते ही फुर्त पाके घर चला। जाडेके दिन थे। इसलिये कन्धे पर अपना वसूला रखके ऊपरमें उसने दोहर डाल ली थी। घरके नजदीक पहुँची रहा था कि एकाएक खयाल आया कि ऐ, वसूला क्या हो गया? मैं उसे कहाँ छोड़ आया? वस, उल्टे पाँव लौट पडा, सभी जगह दौडता फिरा और पूछ-ताछ करके हार गया। पर वसूला मिल न सका। लाचार मनहूस मनसे घर वापिस चला। पहुँचते ही दरवाजे

पर जलती धुनीके पास गया । जाड़ेकी शाम तो थी ही । इसीसे आगकी जरूरत भी थी । आगके पास उदास बैठा ही कि बच्चेने पूछा कि पिताजी, आज उदास क्यों है ? उत्तर मिला कि क्या कहे ? जाने कहाँ बसूला ही खो गया और कमानेका आधार वही एक था । बच्चा इसपर कहता ही क्या ? थोड़ी देर बाद आगकी गर्मीसे देहमे गर्मी आने पर जो उसने दोहर उतारके रखनी चाही तो बसूला हाथ लग गया । अब तो उसकी खुशीका ठिकाना न था । उसने कहा, घत्तेरे की । बसूला तो पास ही था और मैं दौड़ता फिरा । बस, यही बात परमात्मा और आत्माके मिलने-न मिलनेकी भी समझिये ।

नवे अध्यायमे जो कुछ कहना था, यही पूरा हो गया । फिर भी अभी पाँच श्लोक रह जाते हैं । उनमें कोई नई बात नहीं कही गई है । किन्तु जो लोग किसी भी हालतमे इस तरफ कदम बढ़ाते हैं उन्हीके लिये प्रोत्साहन उन श्लोकोका विषय है । अभी-अभी २७वे श्लोकमे जो यह कहा गया है कि खाने-पीने, भोगराग या दूसरे भी कामोको भगवानको ही अर्पण कर दो, वह तो बहुत व्यापक चीज है । ऐसा होने पर तो बुरेसे भी बुरे कर्म इसी श्रेणीमे चले आ सकते हैं । तो क्या यह ठीक और मुनासिब होगा कि ऐसे कर्मोंको भी भगवानको अर्पण किया जाय ? यदि हाँ, तो फल क्या होगा ? यही न, कि ऐसे दुष्कर्मों लोग भगवानकी अन्य प्रकारकी पूजाका नाम न लेगे—उसीका जिसे लोग सचमुच पूजा मानते हैं ? फलत यह तमाशा, नाटक और प्रवचनाके अलावे दूसरा कुछ न माना जाना चाहिये । यह बहुत मोटी बात है और आमतौरसे सभी लोग इसे बखूबी समझते हैं । फिर भी आश्चर्य है कि ऐसी बात न सिर्फ कही गई है, बल्कि उसका ऊँचेसे भी ऊँचा फल बताया गया है । इसीका उत्तर आगेके चार श्लोक इस तरह देते हैं—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्व्यवसितो हि सः ॥३०॥

- क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रति जानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥३१॥

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनित्यमसुख लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥३३॥

अगर पक्का दुराचारी भी हो, फिर भी मुझ परमात्माको अनन्य भावसे भजे, तो उसे साधु ही मानना होगा । क्योंकि (अब तो) उसका व्यवसाय उचित ही है । (इसलिये) शीघ्र ही वह धर्मात्मा हो जाता है (और धीरे-धीरे उक्त रीतिसे) अखंड शांति—मुक्ति—बखूबी प्राप्त कर लेता है । हे कौन्तेय, मनमे बिठा लो कि मेरे भक्तकी दुर्गति कभी होती ही नहीं । हे पार्थ, (यहाँ तक कि) जो नीच एवं दूषित योनिवाले स्त्री, वैश्य और शूद्र भी हैं वे भी मेरा आश्रय लेके (क्रमशः) परम गति हासिल कर लेते हैं । तो फिर पुण्यजन्मा ब्राह्मणों तथा क्षत्रिय भक्तोंका क्या कहना ? (इसलिये) इस सुखसे रहित और चन्दरोजा शरीरको पाके मुझीको भजो ॥३०॥३१॥३२॥३३॥

इन चार श्लोकोमें पहलेमें जो अनन्य भावसे भजनेकी बात कही गई है वह ठीक वही है जो “यत्करोषि”में कही गई है । ३२वेंके “मा व्यपाश्रित्य”का भी कम-बेश वही आशय है । यह ठीक है कि ऐसे लोग एकाएक वैसा कर नहीं सकते । इसीलिये ‘भजते’का अर्थ है भजनका यत्न करता है—उस ओर धीरे-धीरे कदम बढ़ाता है । श्रद्धासे उस ओर बढ़नेसे ही रास्ता साफ होने लगता है । क्योंकि यदि पूरा बढ़ जाय तो अत्यन्त दुराचारी—सुदुराचार—कहनेके कुछ मानी नहीं रह जाते ।

फलत "सम्पदव्यवसित."में कह दिया है कि उसका यह व्यवसाय, यह उद्योग उचित ही है। वह उद्योग और यत्न करता है यही आगय है। जल्द ही धर्मात्मा होनेकी भी बात इसीलिये कही गई है, जिससे स्पष्ट हो जाता है कि ऐसा करनेके कुछ समय बाद उसका दुराचार धीरे-धीरे वन्द होके वह धर्मात्मा बनता है, होता है। मगर शुरूसे ही अनन्य भक्त हो जानेपर तो इसकी जरूरत हुई नहीं। बिना धर्मात्मा हुए अनन्य भक्त कैसा? यदि अजामिल आदिकी जैसी बात कहे, तो भी ठीक नहीं। क्योंकि अजामिल दुराचारी भले ही रहा हो। मगर सुदुराचार या अत्यंत दुराचारी हर्गिज न था। हम तो उसे प्राय धर्मव्याध जैसा ही मानते हैं। "न मे भक्त प्रणश्यति"का भी यही तात्पर्य है कि मेरी तरफ भावना करके जो भी थोड़ा बहुत किया जाता है वह कभी नष्ट नहीं होता। किन्तु धीरे-धीरे सूदके साथ बढ़ता है।

वत्तीमवे और तेतीसवें श्लोकोमें स्त्रियो, वैश्यो और शूद्रोको पाप-योनि या छोटा और ब्राह्मणो तथा क्षत्रियोको पुण्यजन्मा कहा है। क्योंकि 'पापयोनि' के विपरीत "पुण्या" शब्द ब्राह्मणो एव राजर्षियो—क्षत्रियो—दोनों ही—का विशेषण है। देखनेसे यही उचित भी प्रतीत होता है। 'भक्ता' भी दोनों हीके लिये आया है। इससे सिद्ध हो जाता है कि गीता और महाभारतके समय हमारी वर्णव्यवस्था न तो आज जैसी थी और न जैनी शुरूमें थी वैसी भी थी। आज तो ब्राह्मणोको ही ऊँचा स्थान प्राप्त है। क्षत्रिय उनसे नीचे है। इसी प्रकार वैश्योका स्थान शूद्रोसे ऊँचा है। आज इन्हे पाप-योनि तो हर्गिज नहीं मानते, यद्यपि स्त्रियोको दुर्भाग्यसे ऐसा ही मानते हैं। यहाँ गीतामें ब्राह्मण एव क्षत्रिय तथा वैश्य एव शूद्रको समकक्ष कह दिया है। चौथे अध्यायमें जो "राजर्षयो विदुः" कहा है उनमें भी क्षत्रियोका दर्जा यदि ऊँचा नहीं तो ब्राह्मणोंके समकक्ष तो निश्चय ही जाना है। विपरीत इनके शुरूमें चारों वर्णोंको शरीरके

चार अंगोंकी जगह मानके यह दिखाया था कि यह वर्ण-विभाग और कुछ नहीं, केवल समाजके संचालनार्थ कामोका बँटवारा है। इसमें ऊँच-नीचका प्रश्न नहीं। प्रत्युत चारोंकी अपने-अपने स्थान पर समान ही उपयोगिता है। हमने यही बात पहले लिखी भी है। लेकिन गीता पहले दोको श्रेष्ठ और शेष दोको कनिष्ठ—नीच—कहती है।

छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषदोंकी पचाग्नि विद्यावाली बात लिखते हुए हमने पहले बताया है कि उस जमानेमें क्षत्रियोका दर्जा ब्राह्मणोंके समकक्ष जैसा ही था, अगर ऊँचा न भी था। कमसे कम ब्राह्मणोंका यह दावा तबतक न हो पाया था कि सब विद्यायें वही जानते हैं और उन्हींसे ससारको सीखनी होगी, सीखनी चाहियें, जैसा कि मनुस्मृतिमें लिखा है कि 'एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः । स्व स्व चरित्रशिक्षेण पृथिव्या सर्वमानवाः' (२।२०)। इसलिये यह माननेकी काफी गुजाइश है कि ब्राह्मण, ग्रन्थो एव प्रधान उपनिषदोंके समयसे मिलता-जुलता ही समय गीताका है। या यो कहिये कि वही समय महाभारतका है। उपनिषदोंकी जब खूब प्रधानता थी तभी गीता बनी। इसीलिये न सिर्फ उपनिषदोंकी बातें इसमें रूपान्तरसे बहुत ज्यादा आईं, बल्कि इसकी सर्वमान्यताके ही खयालसे इसे भी रूपान्तरमें उपनिषद ही कहना पड़ा। नहीं तो उपनिषदोंके सामने इसे कौन पूछता? यह तो नियम ही है कि जिसकी चलती बनती है उसके ही पीछे चलनेसे काम बनता है। पीछे तो उपनिषदोंको भी लोग भूलसे गये। मगर यह विषय स्वतन्त्र रूपसे विचारनेका है। यहाँ तो यो ही प्रसंगसे थोड़ासा इशारा कर दिया है।

आगेके अन्तिम श्लोकमें इस अध्यायका उपसंहार कुछ इस तरह करते हैं कि जो बातें प्रधान रूपसे, लक्ष्यके रूपमें, कही गई हैं वे इसमें आ जायें—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मा नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि युक्तवैवमात्मानं मत्परायणः ॥३४॥

हमीमे मन लगाओ, हमारे ही भक्त हो जाओ, हमारा ही यज्ञ करो (और) हमारा ही नमस्कार करो । इस प्रकार हमीको सब कुछ समझते हुए हमीमे मनको जोड़ देनेसे हमीको प्राप्त हो जाओगे । ३४।

वेशक, इस श्लोकको जाँहिरा तौर पर देखनेसे तो यही पता लगता है कि पूर्ण पहुँचे हुए ज्ञानीजनकी ही बात इसमें है । मगर इतने अधिक विशेषण भक्तजनके पीछे लगे हैं कि सन्देह पैदा करते हैं । भगवानका यजन करे, उसे नमस्कार करे और इसीके साथ मनको उसमें एक बारगी जोड़ दे, यह बात समझमें आती नहीं । मनको उसीमें बाँध देनेका तो अर्थ ही है कि शेष क्रियायें बन्द हो जायँगी । और अगर दोनों ही तरहकी क्रियाये चलेगी तो 'मन्मना', 'मद्भुवत' और 'आत्मान् एव युक्त्वा' इन तीन विशेषणोंकी सफलता कैसे होगी ? तब तो एक ही से काम चलेगा । तीनोंके देनेका तो प्रयोजन ही है—खासकर जब उन्हींके साथ 'मत्परायण' भी जुट जाता है—कि चौबीसो घटे आत्मा-परमात्मामे ही डूबा हुआ मस्त पडा है । इसीलिये हम इस श्लोकका यही आशय मानते हैं कि नमस्कार, यजन आदिके जरिये धीरे-धीरे उस अन्तिम दशामे पहुँचनेको लक्ष्य करके ही यह लिखा गया है । फलतः नवे अध्यायमें जो कई प्रकारके विवेकी जन 'एकत्वेन' आदिके द्वारा कहे गये हैं वे सभी इसमें आ जाते हैं ।

इस अध्यायमें केवल एक ही बार सम शब्द आया है । वह समदर्शनके ही ढगकी बातका सूचक है, जैसा कि "निर्दोषहि सम ब्रह्म" (५।१६)में है । ७,८ अध्यायमें तो यह आया ही नहीं है ।

इति श्री० राजविद्याराजगुह्ययोगो नाम नवमोऽध्यायः ॥६॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद

है उसका राजविद्या राजगुह्य नामक नवाँ अध्याय यही है ॥६॥

दसवाँ अध्याय

सातवें अध्यायमे जिस ज्ञानविज्ञानका आरम्भ हुआ था वही नवेंके अन्ततक चलता आया है । मगर यह निरूपण केवल आशिक और सकुचित रूपमे ही हुआ है, यह हमने पहले ही बता दिया है । इसका कारण भी समझा दिया है । ठीक ही है, इतने गहन और गूढ़ विषयका, जिसके बारेमे कृष्णने कह दिया है कि यह बात इस लम्बी मुद्दतमे लुप्त हो गई है, “योगो नष्ट परन्तप” (४।२), एकाएक विस्तृत निरूपण करना अर्जुनको और दूसरोको भी चकाचौंधमे डालना हो जाता । फलत इसका वस्त्रवी समझना और भी असंभव बन जाता । क्योंकि लोग चटपट कह बैठते कि यो ही जाने क्या-क्या अटसट बके जाते हैं जो अक्लमे समाता ही नहीं । इतना ही नहीं, तब तो इससे लोगोको एक प्रकारकी अश्रद्धा ही हो जाती । इसीलिये धीरे-धीरे प्रवेश कराते-कराते कृष्णने अर्जुनके मनमें चस्का और लगन पैदा करनेके साथ ही इस गहन विषयमे उसकी बुद्धिके प्रवेशका रास्ता भी साफ कर दिया । अर्जुनको अब इसमे वह कठिनाई नहीं प्रतीत होती थी जो पहले दीखती थी । उसका मन भी इधर झुकता नजर आया । यह बात दसवे अध्यायके पहले ही श्लोकके ‘प्रीयमाणाय’ शब्दसे प्रकट हो भी जाती है । इसीलिये उसी श्लोकमे कृष्णने साफ ही कह दिया कि अभी और भी मेरी मजेदार और महत्त्वपूर्ण बातें सुनो “भूय एव महाबाहो शृणु मे परम वच” ।

एक बात और भी है । कहा जा सकता है कि भगवानसे इस जगत्के बननेकी बात तो लुप्त हुई नहीं है । जिस योगके लोप होनेकी बात चौथे अध्यायमे कही गई है उसके भीतर तो इसके सिवाय दूसरी अनेक बातें

भी है और उन्हीका विलोप हो जानेसे वहाँ मतलब हो सकता है । फिर भी यह तो ठीक ही है कि जिस चीजको भगवान खुद कहेंगे वह जितनी खूबी तथा आसानीसे जानी जा सकेगी वैसी दूसरोकी जबानी हर्गिज नहीं । आखिर इस चीजके करनेवाले, इस लीलाके फैलानेवाले और मूल कारण तो वही है न ? यह नाटक तो भगवानका ही फैलाया हुआ है न ? इसी-लिये इसका कच्चा चिट्ठा, इसकी हकीकत जितनी वह जानेगे उतनी और कोई क्या जानेगा ? क्योंकि वह तो उन्हीसे या दूसरोसे ही सीख-सुनके जानेगा और कहेगा न ? फिर उसके कहनेमें वह मजा कैसे आयेगा जो ठेठ भगवानके कहनेमें ? दूसरे ऋषि-मुनि या उपदेशक तो उसके ही बनाये हुए हैं न ? फिर यह कैसे आगा की जाय कि वे रत्ती-रत्ती बातें वखूबी जान सकेंगे ? और जो भी जानें वे भी उस तरह कैसे समझा सकेंगे ? ऐसे तो विरले ही हो सकते हैं जिन्होंने आत्मज्ञानके द्वारा इन सभी चीजोका साक्षात्कार कर लिया हो । क्योंकि “मनुष्याणा सहस्रेषु” (७।३)की भी बात तो आखिर इसी सिलसिलेमें कही गई है । और अगर किसी विरले माईके लालने ऐसी योग्यता भी प्राप्त की तो भी उसका मिलना आसान तो नहीं है । इसलिये आवश्यक हो जाता है कि भगवान स्वयमेव सारी दास्तान सुनाये । जब उन्हीकी कृपासे विवेक आदि सद्गुण औरोको मिलते हैं, जिससे वे ये बातें जानके दूसरोको भी जनायें; मन, इन्द्रिय आदिको काबूमें करके पहले इस विषयको अच्छी तरह स्वयं देख ले, अनन्तर दयार्द्र होके अन्योको भी बतायें, तो क्यों न भगवानसे ही यह चीज जानी जाय ? दसवे अध्यायके कुल ४२ श्लोकोमें जो गुरुके पूरे अठारह श्लोक इन्ही बातोंके कहनेमें खत्म हुए हैं उसका यही रहस्य है ।

उनमें भी पहले पूरे ग्यारह श्लोकोमें स्वयं कृष्णने इस विषयकी गहनताके खयालसे ही सब कुछ कहा है और बताया है कि इसे विरले ही

जानते हैं, सो भी मुझ भगवानकी ही अनुकम्पासे । तभी तो जो अर्जुन चुप बैठा था उसे एकाएक खयाल हो आया है कि ओहो, जब ऐसी बात है तब तो मुझे खुद कृष्णसे ही अनुरोध करना चाहिये कि वे स्वयमेव ये बातें बताये और कहे कि किस प्रकार उनने यह विश्वका नाटक फैलाया है । कही ऐसा न हो कि मेरी इस चुप्पीका कुछ और ही अर्थ लगाके या तो इसे कतई छोड़ ही दे, या अगर सुनाये भी तो उस विस्तारके साथ नहीं जिसकी ज़रूरत है और उस मनोयोगसे भी नहीं जिसके करते विषयमें जीवन आ जाता है । इतना ही नहीं । आगे तो कृष्णकी ही इस “कह सुनाऊँ” के वाद ही “कर दिखाऊँ” भी करना था । तभी तो दिलमें यह बात जाके बैठ सकती थी । इसलिये जब खुद ही वह कहेंगे तो दिखाने या प्रयोग करनेमें भी न तो हिचकेंगे और न आधे मनसे उसे करेंगे ही । इसीलिये उसने जोर दिया कि नहीं नहीं, महाराज, आप ही कृपा कीजिये और सुनाइये । उसके भीतर विपादके करते जो गड़बड़ पैदा हो गई थी उसीके चलते जाने कितनी ही बातें भूल ही गई थी । उन्हींमें कुछ एकाएक अब याद भी हो आई । इसीलिये तो जहाँ पहले उसने कृष्णके वारेमें कहा था कि आप तो अभी पैदा हुए हैं, फिर यह कैसे मानूँ कि सृष्टिके आदिमें आपने विवस्वानसे यह बातें कही थी, तहाँ अब उसने यह भी कह दिया कि हाँ, हाँ, भगवन्, आपके वारेमें बड़े-बड़े महर्षियोंसे भी सुना था वही, जो आप खुद कह रहे हैं । क्षमा करे, मेरी बुद्धि ही जानें क्या हो गई थी कि कुछ याद ही नहीं पड़ता था । आपकी महिमा तो अपरम्पार है, इसमें कोई शक नहीं है । यह भी नहीं कि यह आपकी प्रशंसामात्र है । यह तो वस्तुस्थिति है । इसलिये अब तो आपको अपनी लीला सुनानी ही होगी, चाहे जो कुछ हो जाय ।

इसके बाद तो भगवानके लिये कोई चारा ही न था । फलत फौरन ही १६वें श्लोकसे ही उन्हें शुरू कर देना ही पड़ा । पूरे २४ श्लोकोंमें

तो इसे विभूतियोग नामक अध्याय कहते हैं, जैसा कि औरोको ज्ञान-विज्ञानयोग आदि नाम दिये गये हैं ।

तब प्रश्न होता है कि यहाँ योगका अर्थ आखिर है क्या ? योग शब्द जिन अर्थोंमें गीतामें बार-बार आया है वह तो इसका अर्थ है नहीं । इसके तो ज्यादासे ज्यादा चमत्कार, करिश्मा, ऐश्वर्य आदि ही अर्थ किये जा सकते हैं । मगर तब क्या विभूतिसे काम नहीं चल जाता कि इसकी भी जरूरत हुई ? यह प्रश्न उठता है । आखिर विभूति भी तो चमत्कार या करिश्मा ही है । जादूगर जब नई-नई चीजे बताता है तो उसे करिश्मा ही तो कहते हैं ।

असलमें दसवें और ग्यारहवें अध्यायोंमें जो ऊपरसे देखनेसे दो जुदी बातोंका वर्णन मालूम होनेपर भी इनके विषयको एक ही मानके उसे दो भागोंमें केवल बाँटा गया है । इनमें पहला है 'कह सुनाऊँ' वाला और दूसरा 'कर दिखाऊँ'का । दोनोंको एक ही समझनेके लिये ही यहीपर एक ही साथ विभूति और योग शब्द शुरूमें ही कहे गये हैं । यही कारण है कि विभूतिके खत्म होते ही, 'कह सुनाऊँ'के पूरा होते ही अर्जुनने ग्यारहवेंमें चटपट 'कर दिखाऊँ'के बारेमें प्रश्न कर दिया है और जरा भी देर न की है । कृष्णके भी 'कर दिखाने'का उसके नवें श्लोकसे शुरू करनेके ठीक पहले आठवेंके अन्तमें "दिव्यं ददामि ते चक्षु पश्य मे योगमैश्वरम्"में योग आ गया है । जो कुछ दिखाया गया है उसे ही वहाँ ईश्वरीय योग कहा है । इससे स्पष्ट है कि विश्वरूपका दिखाना ही योग है । दिखानेके भीतर ही देखना भी आ जाता है । इसीलिये विश्वरूप दर्शनमें दर्शनका अर्थ देखना-दिखाना दोनों ही हैं । अतएव दसवेंके "न मे विदुः सुरगणा प्रभवः" (१०।२)में जो प्रभव शब्द है उसका अर्थ प्रभुता या ऐश्वर्य करके उसके भीतर विभूति और योग दोनोंको ही समझना होगा । कृष्णके कहनेका अभिप्राय यही है कि मैं किस प्रकार इस विश्वप्रपञ्चको बनाता

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।

भवन्ति भावा भूताना मत्त एव पृथग्विधाः ॥५॥

विवेकशक्ति, विवेक, मोहका ससर्ग कतई न होना, क्षमा, सत्य, इन्द्रियोपर कावू, मनपर कावू, सुख, दुःख, पदार्थोंका होना, न होना, भय, अभय, अहिंसा, सबमे समबुद्धि या सबके साथ समानताका व्यवहार, सन्तोष, तप, दान, यश, अपयश (आदि) ये सभी विभिन्न पदार्थ मैं ही पैदा करता हूँ । ४।५।

जिन बीस पदार्थोंको प्रधानतया इन दो श्लोकोमे गिनाया है उनका इस प्रसंगमे इतना ही उपयोग है कि आत्मसाक्षात्कार या दिव्य-दृष्टि प्राप्त करने और तदनुकूल ही दूसरोको उपदेश करनेके लिये ये जरूरी हैं। इनके बिना वह नजर और वह दृष्टि एक तो मिली नहीं सकती। मिलनेपर भी दूसरोको इन्हीके अनुकूल पथदर्शनमे किसीकी प्रवृत्ति होई नहीं सकती, जबतक ये गुण उसमें पूर्णरूपसे आ न गये हो। जिसे सुख-दुःखका कटु अनुभव न हुआ हो, जो क्षमाशील न हो, जिसने भय-अभयकी खूबियाँ और कारनामे कभी देखे ही नहीं, वह क्या लोकसग्रह करेगा ? यही चीजें और ऐसी ही दूसरी भी उसे उस ओर जवर्दस्ती लगाती हैं, उसके दिलको पिघला देती हैं।

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥६॥

सबसे पूर्व या सृष्टिके आरम्भके सात महर्षि और चार मनु—ये सभी—मुझीसे मेरे मनके सकल्पसे ही पैदा हुए थे, जिनने दुनियामें ये प्रजाएँ पैदा की—यह जनता पैदा की । ६।

इस श्लोकमें जो 'पूर्वे' शब्द है वह 'महर्षयः सप्त' और 'चत्वारो मनवः' के बीचमें आनेके कारण दोनो ओर जुटता है। "लोभ प्रवृत्ति-रम् कर्मणामशम स्पृहा" (१४।१२)मे 'कर्मणा'का भी वही हाल है।

वह 'आरभ' और 'अशम' दोनोंसे ही जुटता है । इसीको देहलीदीपक-न्याय कहते हैं । बीच द्वारमे जो दीपक रहता है वह बाहर-भीतर दोनों ही तरफ उजाला करता है । वही बात यहाँ भी है । इस तरह इसका अर्थ यह हो जाता है कि पूर्णके, शुरूके या यो कहिये कि सृष्टिके आरभके सप्त महर्षि या सप्तर्षि और शुरूके ही चार मनु, ये ग्यारह भगवानके मानसपुत्र हैं, मनके सकल्पसे ही उत्पन्न हुए लोग हैं । इसीलिये इन्हें भगवानके प्रतिनिधि मानके इनके द्वारा हुए सृष्टिविस्तारको भगवानका ही विस्तार, उसीकी विभूति मानते हैं । 'मद्भावा' गब्दका यही अर्थ है कि ये लोग मेरे ही स्वरूप हैं । अतः मेरी जगहपर ही काम करते हैं । आखिर समूची सृष्टिका विस्तार खुद भगवान अकेले तो कर सकते नहीं । इसीलिये उनने अपने सहायक पैदा किये । पैदा करना भी क्या था ? उनने मनमे खयाल किया और ये आ हाजिर हुए । मानसपुत्रका यही मतलब है ।

असलमें प्रत्येक कल्प या सृष्टिमे चौदह मनु माने जाते हैं जिन्हें मन्वन्तर भी कहते हैं । हरेक मनुके शासनकाल और कामके समयको ही अन्तर या पहले और दूसरेके बीचका समय कहनेके कारण हरेकको मन्वन्तर कहा गया । यही है पौराणिक कल्पना । इसीके साथ यह भी बात है कि हरेक मनु या मन्वन्तरके लिये भिन्न-भिन्न सप्तर्षि लोग पुराणोमे गिनाये गये हैं । मगर गीताने न तो चौदह मनुओंको ही माना है और न सब मिलाके पूरे ६८ महर्षियों या सप्तर्षियोंको ही । गीताकी रचनाके समयतक इस कल्पनाका यह विस्तार हो पाया न था, ऐसा प्रतीत होता है । इसीलिये इसका नाम उसने न लिया । मालूम होता है तबतक केवल चार ही मनुओं और सात ही महर्षियोंकी कल्पना हो पाई थी । इसीलिये उसने इन्हीं दोको लिखा । यदि पीछे और भी हो तो गीताको उनसे मतलब भी क्या हो सकता है ? सृष्टिके शुरूमे उसका विस्तार कैसे हुआ यही बात बतानी

है । क्योंकि जोई सुने वही समझदार पूछ सकता है कि अकेले भगवान् भला यह सब कुछ कैसे बना डाला ? इसलिये बनी-बनाई सभी चीजों और सभी पदार्थोंके वर्णनके पहले ही कृष्णने ऐसा कह दिया जिससे किसीको शकाके लिये जगह रही नहीं जाती । ऐसी दशामें पीछे बने मनुओं या ऋषेयोंसे गीताको प्रयोजन ही क्या ? उनने सृष्टिके प्रारम्भिक विस्तारमें मदद तो दी न थी ।

अब प्रश्न होता है कि ये कौनसे चार मनु और सात महर्षि थे ? क्योंकि गीतामें तो उनका नाम है नहीं । इसलिये खामखा जिज्ञासा होती ही है । खासकर चौदह मनुओं और ६८ महर्षियोंकी बात इधर चालू हो जानेके कारण यह उत्कठा और भी बढ़ जाती है कि 'आखिर ये सात ही ऋषि और चार ही मनु कौनसे हैं ।

इसके उत्तरमें हमें गीताकालीन या उससे पूर्व प्रचलित साहित्यसे ही सहायता मिल सकती है और वह साहित्य है ऋग्वेद आदि वैदिक ग्रंथों, निरुक्त और बृहदारण्यक आदि उपनिषदोंका ही । शेष साहित्य तो पीछे-का ही माना जाता है । अब यदि देखे तो बृहदारण्यकमें गोतम या गौतम, भरद्वाज, विश्वामित्र, जमदग्नि, वसिष्ठ, कश्यप और अत्रि इन सातका उल्लेख यों मिलता है "इमावेव गोतमभरद्वाजावयमेव गोतमोऽय भरद्वाज इमावेव विश्वामित्र जमदग्नी अयमेव विश्वामित्रोऽय जमदग्निरिमावेव वसिष्ठकश्यपावयमेव वसिष्ठोऽय कश्यपो वागेवात्रि" (२।२।४) । इसीके पहले "तस्यासत ऋषय सप्ततीरे" यह मन्त्रका प्रतीक लिखके उसीका व्याख्यान इस ब्राह्मणमें किया गया है । क्योंकि उपनिषद तो ब्राह्मण-ग्रंथका ही एक भाग है । इससे स्पष्ट है कि उस मन्त्रमें भी इन्हीं सात महर्षियोंका उल्लेख है । इसी प्रकार यदि वेदोंके सूक्तों या उन मन्त्र-समूहोंको, जिनमें एक-एक विषयका प्रतिपादन है, देखें तो पता चलता है कि उनके कर्त्ता या ऋषि प्रायः यही सात महर्षि

पाये जाते हैं। क्योंकि हरेक मन्त्रके ऋषियोको पहलेसे ही लोगोने लिख रखा है।

इसी तरह जब मनुओके सम्बन्धमे जाँच-पड़ताल करते हैं तो पता चलता है कि ऋग्वेदके आठवे मंडलके ५१, ५२ तथा दसवेके ६२ सूक्तोमे कई बार वैवस्वत, सार्वणि एव सावर्ण्य नामक तीन मनुओका उल्लेख पाया जाता है। दृष्टान्तके लिये ५१, ५२ सूक्तोके पहले मन्त्रोको देखें। वे यो है “यथा मनौ सावरणौ सोममिन्द्रापिब सुतम्। नीपातिथौ मघवन्मेधातिथौ पुष्टिगो श्रुष्टिगौ तथा”, “यथा मनौ विवस्वति सोम शक्रापिबः सुतम्। यथान्नितेच्छन् इन्द्र जुजोष स्यायौ मादयसे स च”। इसी तरह दसवे मंडलके ६२वे सूक्तमे सार्वणि तथा सावर्ण्यका उल्लेख है। इसका सावरणि और उसका सार्वणि ये दोनो एक ही हैं। इसी तरह निरुक्तके ‘मनु स्वायम्भुवोऽब्रवीत्’ (३।१।५)मे स्वायम्भुव मनुका उल्लेख मिलता है। इस प्रकार वैवस्वत, सार्वणि, सावर्ण्य और स्वायम्भुव यही चार मनु गीतामे माने गये हैं। हमारे जानते यही प्रामाणिक और उचित बात भी है और गीताके इस श्लोकका यही अर्थ मुनासिब भी है।

मगर कुछ लोगोने, जो इस बातका बहुत बड़ा दावा करते हैं कि उनके अर्थमे खीचातानी नहीं है, इस श्लोकका निराला ही अर्थ किया है। उनके दिमागमे यह बात बैठ चुकी थी कि गीतामे भागवत या नारायणीय धर्मका ही प्रतिपादन है और वह भी ऐसा ही जैसा उसे वह समझते हैं। वह कहते हैं कि वह भागवतधर्म है तत्त्वज्ञानमूलक भक्ति प्रधान कर्मयोग। कर्मयोगका भी अर्थ वह यही करते हैं कि कर्मोंका स्वरूपत त्याग कभी नहीं करके उन्हें करते-करते ही मर जाना। वह केवल फलासक्तिका त्याग ही मानते हैं। वह इस श्लोकके पूर्वार्द्धको तीन टुकड़ोमे बाँटते हैं। वे हैं महर्षय सप्त, पूर्वे चत्वार, तथा मनव। फिर इनके अर्थ

यो करते हैं कि सात महर्षि, उनके पहलेके चार और मनु । उनके कथनसे मरीचि, अत्रि, अगिरस्, पुलस्त्य, पुलह और ऋतु यही सात ऋषि हैं । इनका वर्णन महाभारतके शान्तिपर्वके ३३५ और ३४० अध्यायोंमें आया है । अब रहे इन महर्षियोंसे भी पहलेके चार । उन्हें भागवतधर्ममें चतुर्व्यूहके नामसे पुकारते हैं और वे हैं वासुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न तथा अनिरुद्ध । इनकी उत्पत्तिका क्रम इन सप्तर्षियोंसे भी पहले माना गया है । इनका उल्लेख भी उसी प्रसंगमें ही महाभारतमें आया है । मनु शब्दसे भी उनमें सात मनु लिये हैं, जिनमें छे तो गीतासे पहले गुजर चुके थे और सातवाँ उसी समय गुजर रहा था । उनके नाम क्रमशः ये हैं—स्वायम्भुव, स्वरोचिष, औत्तम या औत्तमी, तामस, रैवत, चाक्षुष और वैवस्वत । उस समय वैवस्वत ही गुजर रहा था । बाकी मनु तो गुजरें न थे और न वर्त्तमान ही थे, फिर उनका उल्लेख गीता क्यों करती ? संक्षेपमें उनका यही कथन है, उनकी यही दलील है । उनमें यह भी लिख मारा है कि आनेवाले ही मनुओंमें सार्वणि हैं ।

हमें कहना यही है कि केवल पौराणिक बातोंके आधारपर गीताके श्लोकका अर्थ करना कभी उचित नहीं है, खासकर जब कि वे खुद मानते हैं कि गीताका समय बहुत पुराना और ब्राह्मणग्रन्थोंके समकालीन या उनके बादका ही है । परन्तु पौराणिक काल तो बहुत इधरका है । गीताके “मासाना मार्गशीर्षोऽहः” (१०।३५) श्लोकके, जो इसी अध्यायका है, अर्थमें ही उनमें ये सारी बातें स्वीकार की हैं । हम तो कही चुके हैं कि ऋग्वेदमें ही सार्वणिका उल्लेख है और उसीको ये महाशय भावी मनु मानते हैं । बृहदारण्यकमें लिखे और वेदोंमें भी माने गये सात महर्षियोंको न मानके महाभारत या पुराणोंके सातको माननेमें भी हमें आश्चर्य ही होता है । क्या सचमुच ज्यादा माननीय ये पुराण आदि ही हैं ? मगर वे भी तो ऐसा नहीं मानते । तब मनु और ऋषियोंके ही वारोंमें ऐसा

माननेमें कौनसा औचित्य है ? इस तरह कहाँ-कहाँसे खीचखाँचके पदार्थों-को लाना, उन्हींके बलपर श्लोकका अर्थ करना और फिर भी यह मानना कि यह खीचातानी नहीं है, कुछ अजीबसी चीज है ।

‘जरा और भी तो देखिये । अगर यही अर्थ करना है तो फिर केवल ‘महर्षय’ कहनेसे भी यही सात लिये जाते, जैसे मनव कहनेसे सात ही आपने माने हैं । और अगर ‘मनव’ के साथ ‘सप्त’ विशेषणकी जरूरत नहीं हुई तो महर्षय के साथ भी क्या जरूरत थी ? आखिर जिन पौराणिक वचनोंके बलसे यह अर्थ किया गया है वे तो कही चले जाते नहीं । वे तो ‘सप्त’ के रहनेपर भी रहते और न रहनेपर भी । फिर व्यर्थ ही उसके लिखनेकी क्या आवश्यकता थी । यह भी बात है कि जब सावर्णि, सावर्ण्य नामक दो मनुओंको भी हम पहले होनेवाले ही बता चुके हैं, इसीलिये ऋग्वेदमें उनका उल्लेख भी है, तो सातसे ज्यादा तो होई गये । फिर सात मनु कहनेकी हिम्मत उनने कैसे की ? केवल बहुवचनान्त ‘मनव’ पदसे तो ज्यादा भी ले सकते हैं । कमसे कम नौ तो लेना ही होगा । इसी तरह यदि ‘महर्षय’ कहनेसे उनके बताये सात लिये जायँ, तो बृहदारण्यक-वाले सात तो जरूर ही लिये जाने चाहिये । फिर ‘महर्षय’ का विशेषण यह ‘सप्त’ कैसे उचित होगा ? इसी प्रकार चत्वार का अर्थ यदि वासुदेव आदि चार ही हो, तो आगे जो यह कहा है कि वह मेरे मानस सकल्पसे ही पैदा हुए “मानसा जात”, वह कैसे युक्ति-युक्त होगा ? वासुदेवके ही मानससकल्पसे स्वयमेव वासुदेव ही पैदा हो, यह कैसी बात ? और इसकी जरूरत भी क्या थी ? वासुदेव तो मौजूद थे ही । फलतः सकल्पके द्वारा केवल तीनको ही पैदा करते तो ठीक होता और काम भी चलता । वासुदेव तो कृष्णको और भगवानको भी कहते ही हैं । गीताने भी “वासुदेव सर्वमिति” (७।१६) में यही कहा भी है । फिर वासुदेवने ही अपनेको भी क्यों और किसलिये नाहक पैदा किया ? आखिर यह

जादू या करिष्मेकी बात न होके सृष्टिका दार्शनिक विवेचन है न ? फिर ये बेसिर-पैरकी बातें कैसी ?

एतां विभूतिं योग च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र सशय ॥७॥

मेरी अभी कही जानेवाली इस विभूति और योगका जो ठीक साक्षात्कार कर लेता है उसे सुदृढ़ योग की प्राप्ति हो जाती है, इसमें सशय (जरा भी) नहीं है ॥७॥

यहाँ “एता विभूतिं” का अर्थ है कि ‘जिस विभूतिका वर्णन अभी होनेवाला है । ‘तत्त्वतो वेत्ति’ का अर्थ तत्त्वज्ञान या आत्मरूपेण साक्षात्कार ही है । इसीलिये उत्तरार्द्धके योगका अर्थ “सिद्धयसिद्धयो समो भत्वा” (२।४८) वाला ही योग है । क्योंकि आत्मसाक्षात्कारके बाद वही योग प्राप्त होता और अचल रहता है । यहाँ इस कथनके दो अभिप्राय हैं । एक यह कि महर्षियों तथा मनुओंके अलावे भी जोई इसे जान जाय वही वैसा ही हो जाता है । दूसरा यह कि इसे जाने बिना काम चलनेका नहीं । जो जानेगा वही पक्का योगी होगा । इसलिये इसे जाननेका यत्न पूरा-पूरा होना चाहिये । इस तरह अर्जुनके दिमागको इसके लिये तैयार किया गया है ।

जो लोग समझते हैं कि भगवान बड़ा दयालु है, अतएव उसकी प्रार्थना वगैरह करनेसे वह कृपा करता और निस्तार करता है, वह भूलते हैं । यहाँ कृपाका प्रश्न हई नहीं । भगवान तो समस्त शक्तियोंका सर्वप्रधान स्रोत है । वहीसे सारी चीजे चलती हैं, फैलती हैं, विराट् या विश्वरूपके निरूपण और विभूतियोंके विवेचनके भीतर यही आशय छिपा है । यह तो मालूम ही है कि जो सोतेमें जायेंगे, डुबकी लगायेंगे वह शीतल होंगे, स्नान करेंगे, पवित्र होंगे । इसमें सोतेकी दया-मायाका कहाँ सवाल आता है ? पके फलोंसे लदे पेड़के पास जाने पर फल भी मिलेंगे और वृक्षकी

कृपाकी बात आयेगी भी नहीं। यही है वास्तविक दृष्टि। इसी दृष्टिसे हमें उधर जाना चाहिये, उधर बढ़ना होगा। आगेवाले चार श्लोक इसीका स्पष्टीकरण करते हैं।

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥८॥

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥९॥

मैं ही सभी चीजोंका मूल स्रोत हूँ और मुझीसे सभी चीजें बाहर जाती हैं, विवेकी लोग यही समझके पूर्ण श्रद्धा-भक्तिके साथ मुझे भजते हैं। अपने चित्त और इन्द्रियोको मुझीमें लगाके परस्पर एक दूसरेको समझाते-बुझाते और निरन्तर मेरी ही चर्चा करते हुए वे मुझमें ही रमते और सतुष्ट रहते हैं ॥८॥९॥

यहाँ प्राणका अर्थ इन्द्रियाँ ही हैं। उपनिषदोंमें उन्हें भी प्राण कहा है। वायुरूपी प्राणोंको कही भी रोकें। मगर आत्मा या परमात्मामें उन्हें कभी लगा नहीं सकते, यह मानी हुई बात है।

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥१०॥

तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥११॥

निरन्तर मुझीमें लगे (और) मुझे ही प्रेमपूर्वक भजनेवाले उन लोगोंको वह आत्मसाक्षात्कार रूपी बुद्धियोग प्राप्त करवा देता हूँ जिससे वे मुझे प्राप्त हो जाते हैं। (यह यो होता है कि) उन्हीं पर अनुकम्पा करके (तथा) उनकी आत्माके रूपमें ही विदित होके उस प्रचंड ज्ञानदीपसे उनके अज्ञान-मूलक हृदयान्धकारको खत्म कर देता हूँ ॥१०॥११॥

बस, इतना कहना था कि अर्जुनका दिमाग साफ हो गया, उसमें

चसक आ गई, जैसा कि पहले ही बता चुके हैं और उसने सोचा कि कहीं यह स्वर्ण सुअवसर मेरी चुप्पीके ही करते हाथसे यो ही चला न जाय, इसीलिये फौरन ही अपनी सफाई देता हुआ और यह कहता हुआ कि आप ही यह बात अपने मुँहसे ही कहे तभी इस विषयके साथ पूर्ण न्याय हो पायेगा—

अर्जुन उवाच

पर ब्रह्म परं धाम पवित्र परमं भवान् ।

पुरुष शाश्वत दिव्यमादिदेवमज विभुम् ॥१२॥

आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिनारदस्तथा ।

असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥१३॥

अर्जुन कहने लगा—आप ही परब्रह्म, ज्योतियोकी ज्योति और पवित्रसे भी पवित्र हैं । आपको ही सभी ऋषि (तथा खासकर) देवर्षि नारद, असित, देवल (और) व्यास सनातन दिव्य पुरुष, आदि देव—देवताओके भी देव—अजन्मा और सर्वव्यापी बताते हैं । आप स्वयं भी तो मुझसे यही कह रहे हैं ॥१२॥१३॥

सामान्यतः ऋषियोको कहके फिर नारद, असित, देवल और व्यासका खासतौरसे नाम लेना यह सूचित करता है कि उन दिनों इनकी ही अधिक धाक थी और सभी लोग आमतौरसे इन्हींकी बातें मानते थे । ऋषिके मानी हैं ज्ञानी या द्रष्टा—सूक्ष्मदर्शी । ऋषियोमें भी जो मनुष्य माँ-बापसे जन्म न लेकर ब्रह्मा वगैरहके मानसपुत्र थे वही देवर्षि कहे जाते थे । ऋषि लोग ही उस जमानेके नेता, उपदेशक, कानून बनानेवाले (Lawgiver) और रहनुमा थे ।

सर्वमेतद्धत मन्ये यन्मां वदसि केशव ।

न हि ते भगवन्व्यक्ति विदुर्देवा न दानवाः ॥१४॥

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम ।

भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥१५॥

हे केशव, आप जो कुछ मुझे बता रहे हैं मैं उसे सही मानता हूँ । भगवन्, आपकी 'व्यक्ति—आपकी हस्ती—को ठीक-ठीक न तो देवता ही जानते हैं और न दानव लोग ही । हे पुरुषोत्तम, हे भूतभावन, हे भूतेश, हे देवदेव, हे जगत्पति, आप खुद अपने आप ही अपनेको जानते हैं । १४।१५।

यहाँ भूतभावनका अर्थ है पदार्थोंको पालने तथा कायम रखने-वाला । भूतेशका अर्थ है पदार्थोंका शासक और नियामक । जैसे बोल-चालमें कहते हैं कि आपकी हस्ती, आपको शस्त्रसियतको कोई नहीं जानता, आपकी व्यक्तिको भला कौन जाने, आदि आदि, ठीक वैसा ही यहाँ भी है ।

यहाँ यह कहना, कि मैं आपकी सभी बातें सही मानता हूँ, इस बातकी सफाई है कि पहले जैसा सन्देह अब मेरे मनमें रह नहीं गया, आप विश्वास रखें, फलतः आपका उपदेश जरा भी व्यर्थ न जायगा ।

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

याभिर्विभूर्तिभर्लोकानिमास्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥१६॥

(इसलिये) आप अपनी सभी दिव्य विभूतियोंको जरूर ही कह सुनाइये—उन्हीं विभूतियोंको जिनके द्वारा सभी जगहोंमें व्याप्त होके सर्वत्र मौजूद हैं । १६।

कथं विद्यामहं योगिंस्त्वा सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन् मया ॥१७॥

हे योगिन्, आपका किस प्रकार सदा चिन्तन करते हुए (आपको) जान सकूंगा ? और, भगवन्, (खासतौरसे) किन-किन पदार्थोंमें आपका चिन्तन किया जाना चाहिये ? । १७।

विस्तरेणात्मनो योग विभूति च जनार्दन !

भूय कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥१८॥

हे जनार्दन, अपनी विभूति और योग—दोनों ही—को और भी विस्तारसे कहिये । क्योंकि (आपके वचनरूपी) अमृत—मधुर वचनो—को सुनते हुए मुझे तृप्ति नहीं होती है । १८।

अब श्रीकृष्णने समझ लिया कि जरा भी देर करना ठीक नहीं । क्योंकि सब परिस्थिति बनी बनाई मौजूद है । इसलिये चटपट—

श्रीभगवानुवाच

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥१९॥

श्रीभगवानने कहा—हे कुरुश्रेष्ठ, लो अभी-अभी अपनी प्रधान दिव्य विभूतियोंको (संक्षेपमें) तुम्हें सुनाये देता हूँ । (क्योंकि) मेरी (इन विभूतियोंके) विस्तारका अन्त हई नहीं । १९।

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥२०॥

हे गुडाकेश, सब पदार्थोंके भीतर—हृदय, अन्तःकरण या मर्ममें—रहनेवाली आत्मा मैं ही हूँ । पदार्थोंका आदि, मध्य और अन्त भी—उनका सबकुछ—मैं ही हूँ । २०।

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषा रविरंशुमान् ।

मरीचिर्मस्तामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥२१॥

(वारह) सूर्योमें विष्णु नामक सूर्य मैं हूँ, सभी प्रकाशवान् पदार्थोंमें किरणवाला सूर्य, (उनचास) पवनोमें मरीचि नामक पवन और (रातमें जगमगानेवाले) तारोंमें चन्द्रमा मैं हूँ । २१।

पहले ग्लोकमे सामान्य वर्णनके बाद २१वेंसे चुनचुनके विशेष वर्णन शुरू हुआ है।

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥२२॥

वेदोमे सामवेद हूँ, देवताओमे इन्द्र हूँ, इन्द्रियोमे मनु हूँ (और जीवधारियोमे) चेतनता हूँ ॥२२॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।

वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥२३॥

(ग्यारह) रुद्रोमे शंकर हूँ, यक्ष-राक्षणोमे कुबेर (हूँ), (आठ) वसुओमे अग्नि हूँ (और) चोटीवालोमे सुमेरु (हूँ) ॥२३॥

पुरोधसां च मुख्य मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।

सेनानीनामह स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥२४॥

हे पार्थ, पुरोहितोमे (सबके) मुखिया बृहस्पति मुझीको समझो । सेनापतियोमे कार्तिकेय और जलाशयोमे समुद्र मैं हूँ ॥२४॥

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्म्येकमक्षरम् ।

यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥२५॥

महर्षियोमे भृगु (और) वाणीमें एक अक्षर—ॐकार—मैं हूँ । यज्ञोमे जपयज्ञ और न हिलने-डोलनेवालोमे हिमालय हूँ ॥२५॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।

गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥२६॥

सभी वृक्षोंमें पीपल, देवर्षियोंमें नारद, गन्धर्वोंमें चित्ररथ नामक गन्धर्व और सिद्धोंमे कपिलमुनि (मैं हूँ) ॥२६॥

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।

ऐरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥२७॥

घोडोमे (अमृतके साथ उत्पन्न) उच्चै श्रवा नामक घोडा मुझे समझो, बडे हाथियोमे ऐरावत—इन्द्रका हाथी—और मनुष्योमें राजा (भी मुझे हो समझो) ॥२७॥

आयुधानामहं वज्र धेनूनामस्मि कामधुक् ।

प्रजृनश्चास्मि कन्दर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥२८॥

हथियारोमे वज्र (तथा) दुही जानेवालियोमे कामधेनु हूँ । सन्तानोत्पादक काम मैं हूँ (और) सर्पों—रेगनेवालो—मे वासुकि नामक सर्प मैं हूँ ॥२८॥

अनन्तश्चास्मि नागाना वरुणो यादसामहम् ।

पितृणामर्यमा चास्मि यम सयमतामहम् ॥२९॥

नागो यानी दिव्य—विलक्षण—सर्पोंमे शेषनाग हूँ (और) जलजन्तुओमे वरुण । पितरोंमे अर्यमा नामक पितर और (लोगोंको गुधारनेके लिये) दंड करनेवालोमे यम हूँ ॥२९॥

प्रह्लादश्चास्मि दैत्याना कालः फलयतामहम् ।

मृगाणा च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥३०॥

दैत्योमे प्रह्लाद और गिनने या हिसाब लगानेवालोमें काल—समय—मैं हूँ । पशुओमे सिंह और पक्षियोंमें गरुड हूँ ॥३०॥

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।

भूषाणा मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥३१॥

पवित्र करने, सुखाने या चलनेवालोमें वायु और शस्त्रधारियोंमें राम हूँ । जलजन्तुओमे मगर और स्रोतोमें भागीरथी गंगा मैं हूँ ॥३१॥

सर्पाणामादिरन्तश्च मध्य चैवाहमर्जुन ।

अध्यात्मविद्या विद्याना वाक् प्रवदतामहम् ॥३२॥

हे अर्जुन, सृष्टियोका आदि, मध्य और अन्त मैं हूँ । (सभी) विद्याओं-में अध्यात्म विद्या—आत्मज्ञानशास्त्र—(और) विवाद करनेवालोमें वाद मैं हूँ । ३२।

अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च ।

अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥३३॥

अक्षरोमें अकार और समासोंमें द्वन्द्व मैं हूँ । मैं ही अविनाशी काल हूँ (और) जगत्को कायम रखनेवाला सर्वव्यापी भी मैं हूँ । ३३।

मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।

कीर्त्तिः श्रीर्वाक्च नारीणा स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा ॥३४॥

सबको मारनेवाली मौत और आगे होने—पैदा होने या प्रगति करने—वालोकी उत्पत्ति तथा प्रगति मैं हूँ । स्त्रियोमें कीर्त्ति, श्री, वाक्, स्मृति, मेधा, धृति, क्षमा (भी मैं हूँ) । ३४।

वृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।

मासाना मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥३५॥

(अनेक प्रकारके) सामोंमें वृहत् नामक साम और छन्दोंमें गायत्री हूँ । महीनोंमें मार्गशीर्ष—अग्रहन—और ऋतुओंमें वसन्त हूँ । ३५।

द्युतं द्यलयतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ।

जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥३६॥

छलनेवालोमें जूआ (और) तेजस्वियोंमें तेज हूँ । (विजयियोंका) विजय, (उद्योगियोंका) उद्योग (और) सात्त्विक पदार्थोंका सत्त्वगुण मैं हूँ । ३६।

वृष्णीना वासुदेवोऽस्मि पांडवानां धनजयः ।

मुनीनामप्यहं व्यासः कवीनामुशनाः कविः ॥३७॥

वृष्णियोमे कृष्ण (और) पांडवोमे अर्जुन हूँ । मुनियोमें व्यास और कवियोमे कवि शुक्राचार्य हूँ । ३७।

दण्डो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ।

मीनं चैवास्मि गुह्याना ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥३८॥

दूसरोको दवानेवालोमे दंड हूँ (और) विजयेच्छुओमें नीति हूँ । गोपनीयोमे मौन (और) ज्ञानियोमे ज्ञान मैं हूँ । ३८।

यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।

न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥३९॥

हे अर्जुन, सभी पदार्थोंका जो बीज है सो भी मैं ही हूँ । (क्योंकि) स्थावर और जगम पदार्थोंमे ऐसा एक भी नहीं है जो मेरे विना टिक सके । ३९।

नास्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परन्तप ।

एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥४०॥

हे परन्तप, मेरी दिव्य विभूतियोंका आरपार नहीं है । यह तो मैंने विभूतियोंका विस्तार (केवल) संक्षेपमें (नमूनेके तौरपर ही) कहा है । ४०।

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमद्वीजजतमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽशसम्भवम् ॥४१॥

(सबका निचोड़ यही है कि) जो-जो पदार्थ चमत्कार वाले, गुण-वाले या शक्तिशाली हो उन-उनको मेरे ही तेजके अणुसे ही बने मानो । ४१।

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।

विष्टं भ्याहमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितं जगत् ॥४२॥

अथवा, हे अर्जुन, इस तरह बहुत बातें जाननेसे तुम्हारा क्या होगा ? (तुम यही समझ लो कि) इस समूचे जगत्को मैं अपने एक कोनेमें रखे हुए पड़ा हूँ । ४२।

है । अग्नि, वायु, जल या मिट्टीमें ही शुद्धि होती है और ये सभी क्रियाशील हैं । इसीलिये शोधको या क्रियाशीलमें वायुकी प्रधानता मानी गई है । इसी तरह रामका अर्थ दशरथपुत्र ही है, न कि परशुराम । यह ठीक है कि प्रसिद्ध शस्त्रधारी परशुराम ही माने जाते हैं । मगर उन्हें भीष्मने पछाड़ा था । दशरथपुत्र रामसे भी वह हारे थे । शस्त्रधारण क्षत्रियोका ही काम है भी । इसीलिये दशरथपुत्र रामको ही यहाँ लेना ठीक है । उस समय यह काम ब्राह्मणोंके लिये उचित नहीं माना जाता था, यह भी इससे सिद्ध हो जाता है ।

वेदोंमें सामवेदकी प्रधानताकी बात २२वेंमें और ३५वेंमें बृहत्सामकी बात है । यह ठीक है कि ऋग्वेद सबसे प्राचीन है । मगर साम तो गान है । मालूम होता है यह ज्ञान उस समय ज्यादा प्रचलित था । इसीलिये सामगानके यज्ञायज्ञी, बृहन्, रथन्तर आदि अनेक प्रकारोंका भी उल्लेख इशारेसे करके उन सबमें बृहत्सामको ही श्रेष्ठ माना है । सामकी ही प्रसिद्धि उस समय थी, यही इससे सिद्ध होता है ।

हाँ यहाँ जो “तेजस्तेजस्विनामहम्” (१०।३६) कहा है वही सातवें अध्याय (७।१०)में भी ज्योका त्यो आया है । वहाँ का प्रसंग देखनेसे पता चलता है कि वह लड़ने-भिड़नेवाला तेज नहीं है । क्योंकि लड़नेमें काम तथा राग होते ही हैं और वहाँ इसीकी रोक है । फलतः ब्रह्मतेज या ब्रह्मवर्चस आदिसे ही वहाँ मतलब है । क्षत्रियादिमें भी यह तेज होता ही है । हाँ, यहाँ लड़ने-भिड़नेवाले ही तेजसे तात्पर्य है, पूर्वापरसे यही पता लगता है ।

३४वेंमें जो कीर्त्ति आदिको स्त्री कहा है उससे पता चलता है कि कभी ये आदर्श स्त्रियाँ ही थी जिन्हें आज निर्गुणके रूपमें ही माना जाता है । पुराणोंमें ये दक्ष प्रजापतिकी पुत्रियाँ मानी गई हैं । चाहे जो हो, पहले ये आदर्श स्त्रियाँ अवश्य थी । इससे यह भी इशारा है कि साधारण

स्त्री-समाज उस समय ऊँचा न था। यही कारण है कि “स्त्रियो वैश्या” (६।३२) में आमतौर से स्त्रियोको नीच कहा है।

३२वें में द्वन्द्वसमासको ही श्रीर से अच्छा कह दिया है। इसमें जितने पद मिले होते हैं सभीके अर्थ प्रधान होते हैं। अन्य समासोंकी तरह कोई किसीका विशेषण या अप्रधान नहीं होता है। शायद इसीसे उसे पसन्द किया हो। या इसका नया-नया अन्वेषण होनेसे उस समय यही ज्यादा प्रसिद्ध रहा हो, कौन कहे? यह ठीक है कि द्वन्द्व तो दुनियाका नियम है और इसे सहर्ष स्वीकार करनेवाले ही प्रगति करते हैं। संभवत यहाँ यही आशय हो भी।

३०वें में गिननेवालोंमें काल या समयको बड़ा माना है। वैसी गिनती और हिसाब सचमुच कोई नहीं कर पाता। आप सोये रहे या जगे। उसका हिसाब ठीक चलता रहता है। वह हिसाब पूरा होते ही पदार्थोंका पकना, तैयार होना, सूखना, खत्म होना बगैर रह होता रहता है। यह काम धनभर भी नहीं रकता। मगर ३३वें में जो अक्षय कालकी बात कही गई है वह पहलेकी तरह किसीकी अपेक्षावाला काल नहीं है। यहाँ तो स्वतंत्र रूपसे कालको भगवानका रूप ही माना है।

३६वें में जो व्यवसाय और सत्त्वकी बात है उनमें व्यवसायका अर्थ है दृढ निश्चय तथा तन्मूलक उद्योग। इसी प्रकार सत्त्वका अर्थ सत्त्व गुण भी है और तन्मूलक बल भी। यह बल लड़नेवालोंका ही है, न कि नातवेकी तरह काम-राग-शून्य।

यहाँ उपसहार में “यच्चापि सर्व” (१०।३६) में जो कुछ कहा है सातवें में “बीज मा” (७।१०) में भी वही है। ठीक ही है। उपसहार तो सर्वत्र एक ही होगा न?

“मासाना मार्गशीर्ष” (१०।३५) में जो मार्गशीर्षको और महीनेसे श्रेष्ठ कहा है उसकी बड़ी महत्ता है। इससे अन्वेषण करनेवालोंने यह

अर्थ निकाला है कि उस समय या उसके पूर्व सालका आरम्भ मार्गशीर्ष ही होता था। जैसे आज वर्षके आरम्भके वारेमें चैत्रकी स्मृति बनी है और रग, होली आदिके द्वारा उसे याद करते हैं। बगाली लोग वैशाखकी ही स्मृति महीने भर गा-बजाके जगाते हैं। मेघकी सक्रातिकी स्मृति तो सभी हिन्दू मानते हैं। वही बगलाका वैशाख है। असलमें यह विषय गहन है। हरेक महीनोंके नाम नक्षत्रोंके नामोंसे ही बने हैं। पाणिनीय व्याकरणका “सास्मिन्पीर्णमासीति” (४।२।२१) सूत्र भी यही कहता है। इसके सिवाय सालके ही नाम समा, वर्ष, शरद आदि भी हैं। जब दिन रात सम या बराबर होते होंगे तभी किसी समय वर्षका आरम्भ होता होगा। इसी प्रकार वर्षाके श्रीगणेशके समय या शरद ऋतुमें भी कभी शुरू होता होगा। मगर यह स्वतन्त्र विषय भविष्यके लिये रहे।

४१वे श्लोकमें ‘विभूतिमत्’ शब्द आनेमें विभूतिके मानी केवल पदार्थ न होके चमत्कार-युक्त पदार्थ है। इसीलिये विभूतिमें भी योग आ जाता है। मगर वास्तविक योग आगे है। आगे ग्यारहवे अध्यायके ४७वे श्लोकमें विराट् रूप दिखाके कहेंगे भी कि मैंने अपने योगसे, “आत्मयोगात्”, इसे दिखाया है।

इति० विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥१०॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका विभूति-योग नामक दसवाँ अध्याय यही है।

ग्यारहवाँ अध्याय

४ अर्जुनने दसवे अध्यायमें जो विराट् रूपका विस्तृत विवरण सुना उससे उन्हे ऐसी आतुरता हुई कि उसे जल्दसे जल्द आँखोंसे देखनेको लालायित हो उठे। चुनचुनके प्राय सभी पदार्थोंको भगवानका रूप बताना तो केवल कहनेकी एक रीति है। चमत्कार-युक्त पदार्थों पर ही तो पहले दृष्टि जाती है और एक बार जब उन्हे परमात्माका रूप मान लिया, जब एक बार उनमें वह भावना हो गई, तब तो आसानीसे सभीमें वही भावना हो सकती है। कहनेका कौशल यही है कि इस बुद्धिमत्तासे बातें बताये कि कुछी बातें कहनेसे काम चल जाय और सुननेवाला बाकियोंको खुद-बखुद समझ जाये। कहते हैं कि किसीने दूसरेसे पृच्छा कि तुम्हारा क्या नाम है ? उत्तर मिला कि तिनकौड़ी। फिर प्रश्न हुआ कि बापका ? जवाब मिला छकौड़ी। इसके बाद तो पूछनेवालेने स्वयमेव कह दिया कि बस, ज्यादा कहनेका काम नहीं। अब तो मैं खुद तुम्हारे सभी पुरुषों तकके नाम जान गया। क्योंकि इसी प्रकार दूना करता चला जाऊँगा। ठीक वही बात यहाँ भी हुई है। जब मिहको भगवान मान लिया, तो शेष पशुओंको भगवानसे अलग माननेके लिये कोई दार्शनिक युक्ति रही नहीं जाती। सभी तो एकसे हाड-मासवाले हैं। यही बात अन्य पदार्थोंमें भी लागू है। इस प्रकार चुनेचुनाये पदार्थोंके नाम लेनेसे ही 'सबोका काम हो गया। यह भी बात है कि आखिर जब आँखोंसे प्रत्यक्ष देखनेका मौका आये तो सबोको जुदाजुदा देखना असंभव भी है। थोड़ेसे चुने पदार्थोंको ही देखते-देखते तो परीशानी हो जायगी। लाखों तरहके पदार्थ जो ठहरे। इसलिये नमूनेके रूपमें जिन्हे दसवेंमें गिनाया है, ग्यारहवेंमें

उन्हीको देखनेमें आसानी होगी, मजा भी आयेगा और बात दिलमें बैठ भी जायगी कि ठीक ही तो कहते हैं। जैसा कहा वैसा ही देखते भी तो है। जरा भी तो फर्क है नहीं। नहीं तो सबोका देखना असंभव होनेसे नाहककी परीशानी (Confusion) हो जाती और काम भी वैसा नहीं बनता।

इसीलिये आगे अर्जुनने स्वयमेव कह दिया है कि भगवन्, आप जो कहते हैं वह अक्षरशः सही है। इसमें शकशुभेकी गुजाइश है नहीं। हाँ, कमी यही रह गई है कि जरा इन्हे आँखो देख नहीं लिया है। तो क्या देव सकता हूँ ? यदि हाँ, तो बड़ी कृपा हो, अगर आप दिखा दे। इस कथनसे और चटपट प्रश्न कर देनेसे भी उनकी आतुस्ताका पता चल जाता है। जो देखा नहीं, सुना है, उसको देख लेना ही काफी है, यही उनका आशय है। इससे अब तकके मननकी पुष्टि होके निदिध्यासनमें प्रत्यक्ष सहायता भी हो जायगी। फिर तो स्वतंत्र रूपसे युद्धके बाद अर्जुन यही काम कर सकेंगे। ग्यारहवें अध्यायके पढ़नेसे पता चलता है कि कोई विशेषज्ञ अपनी प्रयोगशाला (Laboratory) में बैठके उन्ही बताई बातोका प्रयोग (experiment) शिष्योंके सामने कर रहा है। ताकि उन्हें वे बखूबी हृदयगम कर ले, जिन्हें अबतक समझाता रहा है। अर्जुनको शक था कि भला ये चीजे देख सकेंगे कैसे ? इसीलिये उसने कहा भी। जनसाधारण भी तो यही मानते हैं कि भला कहीं दो हवाओ—ऑक्सीजन तथा हाईड्रोजन—के समिश्रणसे ही पानी बन सकता है। मगर प्रयोगशालेमें जब उनकी आँखोंके सामने विलक्षण आला और यत्र लगाके प्रत्यक्ष दिखाया जाता है तब मान जाते और आश्चर्यमें डूब जाते हैं। अर्जुनकी भी वही दशा हुई। आश्चर्यचकित होनेके साथ ही वह घबराया भी। क्योंकि यहाँ भयकर और बीभत्स दृश्य भी सामने आ गये जो दिल दहलानेवाले थे। “दिव्य ददामि ते चक्षुः”, “न तु मा शक्यसे” (११।८) के द्वारा

कृष्णने दिखानेके पहले अर्जुनको दिव्य दृष्टि क्या दी, मानो कोई विलक्षण आला या यत्र आँखो पर लगा दिया ।

हाँ, तो देखनेकी ही आतुरतासे चटपट—

अर्जुन उवाच

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।

यत्त्वयोक्त वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥१॥

भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।

त्वत्त. केमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥२॥

अर्जुन बोल उठा—मेरे ऊपर दया करके आपने अध्यात्म नामक जो परम गोपनीय बात कही है उससे मेरा यह मोह तो खत्म हो गया । हे कमलनयन, मैंने आपके मुखसे पदार्थोंके उत्पत्ति-प्रलय विस्तारके साथ सुने और आपका विकारशून्य माहात्म्य भी (सुन लिया) ।१।२।

एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मान परमेश्वर ।

द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमेश्वरं पुरुषोत्तम ॥३॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥४॥

हे परमेश्वर, हे पुरुषोत्तम, जैसा आप कहते हैं वह तो ठीक ही है । (अब केवल) मैं आपका वह ईश्वरीय रूप देख लेना चाहता हूँ । प्रभो, यदि आप ऐसा मानते हो कि मैं उसे देख सकता हूँ तो, हे योगेश्वर, अपना अविनाशी रूप मुझे दिखाइये ।३।४।

यहाँ प्रसंगसे एक बात कह देनी है । अब तो अर्जुनने मान लिया कि कृष्णका जो कुछ भी अपने बारेमें कहना है वह अक्षरशः सही है, उसमें जरा भी शक नहीं है । और कृष्णने अपने अवतारकी बातके साथ ही यह भी तो कही दिया है मुझे मनुष्य शरीरधारी समझ जो लोग मेरा

तिरस्कार करते हैं वह विगड़े दिमागवाले वदबस्त लोग ही हैं। इतना ही नहीं। “यद्यदाचरति श्रेष्ठ” (३२१-२६) आदि श्लोकोमें उनसे इस बात पर बहुत जोर दिया है कि मैं स्वयमेव सभी कर्म इसीलिये करता हूँ कि मेरी देखादेखी जनसाधारण भी ऐसा ही करें। नहीं तो यदि मैं उलटा करूँ तो वह भी वैसा ही करेंगे। क्योंकि उनके पास समझ तो होती नहीं कि तर्क-दलील करके अपने फायदेकी बातें करें। वे तो आँख मूँदके यही सोचते हैं कि जब खुद कृष्ण ही ऐसा करते हैं तो हम क्यों न करें? यह जरूर ही अच्छा काम होगा। नतीजा यह होगा कि मेरे चलते सारी दुनिया चौपट हो जायगी।

इससे गोपियोंके साथ रासलीलावाली बात बिल्कुल ही बेवुनियाद और निराधार सिद्ध हो जाती है। भला, जो महापुरुष औरोंके बारेमें और अपने बारेमें भी इतनी सख्तीसे बातें करे कि लोगोको जरा भी विषय-गामी होनेका मौका हमें अपने आचरणोके द्वारा नहीं देना चाहिये, वही ऐसा जघन्य और कुत्सित कार्य कभी करेगा, यह दिमागमें भी आनेकी बात है क्या? जो लोग ऐसी बाह्यात बातोंके समर्थनमें लचर दलीलें पेश किया करते हैं उन्हें गीताके इन वचनोंको जरा गौरसे पढ़ना और इनके अर्थको समझना चाहिये। तब कहीं बोलनेकी हिम्मत करनी चाहिये। हमने जो इन श्लोकोके स्पष्टीकरणमें बहुत कुछ लिखा है उससे उनकी भी आँखें खुल जायँगी, यह आशा कर सकते हैं। गोपियाँ वेदकी ऋचायें थी, अनन्य भक्त थी आदि आदि जो कल्पनायें की जाती हैं और इस तरह बालकी खाल खीची जाती हैं उससे पहले यह क्यों नहीं सोचा जाता है कि इतनी गहरी और बारीक बातें क्या जनसाधारण समझ सकते हैं? और अगर यही बात होती तो फिर यह कहनेकी क्या जरूरत थी कि वे तो हमारी देखादेखी ही करेंगे और चौपट हो जायँगे? तब तो कृष्ण चाहे जो भी करते। फिर भी लोग कभी पथभ्रष्ट होते ही नहीं।

वस अर्जुनका यह कहना था और कृष्णने अपना नाटक फौरन ही फैला ही तो दिया । वे तो पहलेसे ही इसके लिये तैयार बैठे थे कि आखिरी काम यही करना होगा । उनके जैसा विज्ञ सूक्ष्मदर्शी भला ऐसा समझे क्यों नहीं ? इसीलिये—

श्रीभगवानुवाच

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥५॥

श्रीभगवान कहने लगे—हे पार्थ, मेरे सैकड़ों (और) हजारों तरहके बहुरंगी, अनेक आकारवाले दिव्य रूपोंको देख लो । ५।

अर्जुन पीछे कही धवरा न जाये, इसीलिये उसे पहले ही सजग कर देते हैं कि अजीब चीजे देखनेको मिलेगी, जो कभी दिमागमें भी नहीं आई होगी ।

पश्यादित्यान्वसून् रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।

बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥६॥

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।

मम देहे गुडाकेश यन्वान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥७॥

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥८॥

हे भारत, (द्वादश) आदित्यो, (आठ) वसुओ, (एकादश) रुद्रो, दोनो अश्विनीकुमारो, (तथा उनचास) मरुतोको देख लो (और) पहले कभी न देखे बहुतेरे आश्चर्यजनक पदार्थ भी देख लो । हे गुडाकेश, आज यही पर मेरे शरीरमें ही चराचर जगतको एक ही जगह देख लो और जो कुछ और भी देखना चाहते हो (सो भी देख लो) । लेकिन अपनी इन्ही, आँखोंसे तो मुझे (उस तरह) देख सकते नहीं । (अतः) तुम्हें दिव्य

दृष्टि दिये देता हूँ । (फिर बेखटके) मेरा ईश्वरी योग या करिस्मा देख लो । ६।७।८।

यहाँ सातवें श्लोकमें जो यह कहा है कि और भी जो कुछ देवना चाहते हो देख लो, “यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि”, उसका मतलब यही मालूम पड़ता है कि अर्जुनने जो शुरूमें ही कहा था कि यह भी तो निश्चय नहीं कि हमी जीतेगे या वही लोग, उसको कृष्ण भूलें नहीं हैं और इशारेसे ही कह देते हैं कि यह भी अपनी आँखों देख लो कि कौन जीतेगा । सचमुच आगे जो यह दिखाई पड़ा कि भीष्मादि सभी भगवानके मुँहमें घुसे जा रहे हैं वह तो नई बात ही थी न ? उसकी तो अब तक चर्चा भी नहीं हुई थी । वह बात अर्जुनके मनमें थी जरूर । इसीलिये तो उसने शक जाहिर किया था । ताहम उसकी खुली चर्चा हुई न थी । फिर भी देखनेको वह भी मिली । पछनेपर कृष्णने आगे कहा भी कि सबोका सहार करने चला हूँ ।

सजय उवाच

एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परम रूपमैश्वरम् ॥६॥

सजयने (घृतराष्ट्रसे) कहा—हे राजन्, महायोगेश्वर कृष्णने ऐसा कहके चटपट अर्जुनको (अपना इस तरहका) विलक्षण ईश्वरीय रूप दिखा ही तो दिया । ६।

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकदिव्याभरण दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥१०॥

दिव्यमाल्याम्बरधर दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्चर्यमय देवमनन्त विश्वतोमुखम् ॥११॥

उस रूपमें बहुत ज्यादा मुँह और आँखें हैं, बहुतेरी निराली दर्शनीय बातें हैं, बहुतसे दिव्य अलंकार हैं, अनेक प्रकारके दिव्य (एव) सजे

सजाये हथियार है, दिव्य 'मालाये' (तथा) वस्त्र सजे है, दिव्य सुगन्धित पदार्थोंका लेप लगा है । वह सब तरहसे आश्चर्यमय, दिव्य, अनन्त और विश्व-व्यापक है । १०।११।

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥१२॥

अगर एक ही साथ आकाशमें हजार सूर्य निकल पड़े तो उनका जो प्रकाश हो वही (शायद) उस महात्माकी प्रभाके जैसा हो सकता है । १२।

तत्रैकस्य जगत्कृत्स्न प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाडवस्तदा ॥१३॥

वहाँ उस समय देवताओंके भी देवता कृष्णके शरीरमें अर्जुनको एक ही जगह समूचा ससार अनेक रूपमें विभक्त दिखाई पडा । १३।

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।

प्रणम्य शिरसा देव कृतांजलिरभाषत ॥१४॥

अब तो धनजय—अर्जुन—के रोगटे खड़े हो गये (और) वह आश्चर्यमें डूब गया । (फिर) सर झुका भगवानको प्रणाम करके हाथ जोड़े हुए कहने लगा । १४।

अर्जुन उवाच

पश्यामि देवास्तु देव देहे सर्वास्तथा भूतविशेषसंघान् ।

ब्रह्माण्मीश कमलासनस्थमृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥१५॥

अर्जुन कहने लगा—हे देव, आपके देहके भीतर सभी देवताओंको, विभिन्न पदार्थोंके सघोको, कमलके आसनपर बैठे सबोंके शासक ब्रह्माको, सभी ऋषियोंको और अलौकिक सपोंको देख रहा हूँ । १५।

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्र पश्यामि त्वा सर्वतोऽनतरूपम् ।

नान्त न मध्य न पुनस्तवादि पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥१६॥

आपके अनेक बाहु, पेट, मुंह (एवं) आँखोंसे युक्त अनन्तरूपको ही चारो ओर देख रहा हूँ । हे विश्वेश्वर, हे विश्वरूप, न तो आपका अन्त, न आदि और न मध्य ही देख पाता हूँ । १६।

किरीटिन गदित चक्रिण च तेजोराशिं सर्वतो दीप्तिमन्तम् ।

पश्यामि त्वा दुर्निरीक्ष्य समन्ताद्दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥१७॥

मुकुट, गदा और चक्र धारण किये, तेजकी राशि, चारो ओर प्रकाश फैलाये, जिसपर नजर टिक न सके ऐसा, सब तरफ दहकते सूर्य एवं अग्निके समान देदीप्यमान और अपरम्पार आपहीको देखता हूँ । १७।

त्वमक्षर परम वेदितव्य त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् ।

त्वमव्यय. शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्व पुरुषो मतो मे ॥१८॥

तुम्ही जानने योग्य परम अक्षर अर्थात् ब्रह्म (हो), तुम्ही इस विश्वके आखिरी आधार (हो), तुम्ही विकारशून्य हो, सनातनधर्मके रक्षक हो (और) मेरे जानते तुम्ही सनातन पुरुष हो । १८।

अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहु शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वा दीप्तहुताशवक्त्र स्वतेजसा विश्वमिद तपन्तम् ॥१९॥

आदि, मध्य, अन्त—तीनों—से रहित, अनन्त शक्तिशाली, अनन्त बाहुवाले, चन्द्र-सूर्य जिसके नेत्र हो, दहकती आग जैसे जिसके मुख हो और जो अपने तेजसे इस विश्वको तपा रहा हो, मैं आपको ऐसा ही देख रहा हूँ । १९।

द्यावापृथिव्योरिदमन्तर हि व्याप्त त्वयैकेन दिशश्च सर्वा ।

दृष्ट्वाद्भुत रूपमुग्र तवेद लोकत्रय प्रव्यथित महात्मन् ॥२०॥

आकाश और जमीनके बीचकी इस जगहको और सभी दिशाओंको भी अकेले आप हीने घेर रखा है । इसीलिये, हे महात्मन्, आपके इस उग्र रूपको देखके सारी दुनिया काँप रही है । २०।

अमी हि त्वा सुरसधा विशन्ति केचिद्धीताः प्राजलयो गृणन्ति ।

स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसधाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलभिः ॥२१॥

देखिये न, (कुछ) देवताओंके भुङ्ग आपके भीतर घुसे जा रहे हैं (और) कुछ मारे डरके हाथ जोड़े प्रार्थना कर रहे हैं । महर्षियों एव सिद्धोंके दल (भी) 'स्वस्ति हो'की पुकारके साथ बहुत ज्यादा स्तुतियोंके द्वारा, आपका गुणगान कर रहे हैं ॥२१॥

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।

गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसधा वीक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥२२॥

जो भी रुद्र, आदित्य, वसु, साध्य, विश्वदेव, दोनो अश्विनीकुमार, मरुत, पितर तथा गन्धर्वों, यक्षों, एव अमुरोंके गिरोहके गिरोह हैं सभी विस्मित होके आप हीको देख रहे हैं ॥२२॥

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहुरूपादम् ।

बहूदर बहुदंष्ट्राकराल दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥२३॥

हे महाबाहु, बहुत मुँहो तथा नेत्रोंवाला, अनेक बाहुओं, जघो एव पाँवोंसे युक्त, बहुतेरे पेटवाला और बहुतसी डाढ़ोंके करते भयकर यह तुम्हारा विशाल रूप देखके लोग घबराये हुए हैं और मैं भी व्यथित हूँ ॥२३॥

नभःस्पृश दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वा प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विदामि शमं च विष्णो ॥२४॥

हे विष्णो, आकाश चूमते हुए, चकमक, रगबिरगे, मुँह फैलाये तथा जलते हुए लम्बे नेत्रोंसे युक्त आपको देखके मेरी आत्मा दहल उठी है और मुझमें न तो धैर्य है और न चैन ॥२४॥

दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसनिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च शर्म प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥२५॥

डाढ़ोंके करते विकराल (तथा) प्रलयकालकी अग्निके समान (दह-

कते) हुए आपके मुंहको देखके ही मुझे न तो दिशाये स्मृती है और न चैन, ही मिल रहा है। (इसलिये) हे देवेन, हे जगदाधार, प्रसन्न हो जाइये—कृपा कीजिये । २५।

अस्मी च त्वा धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसधै ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥२६॥

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलग्ना दशनान्तरेषु सदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमार्गैः ॥२७॥

राजाओके गिरोहके साथ ही ये सभी धृतराष्ट्रके चेटे आपके भीतर—पेटमें— तेजीसे घुसे जा रहे हैं। भीष्म, द्रोण और यह कर्ण भी हमारे दलके प्रमुख योद्धाओके साथ, डाढोसे विकराल दीखनेवाले आपके भयकर मुंहोमे, तेजीसे दौड़े जा रहे हैं। किसी-किसीकी तो यह हालत है कि दाँतोके बीचमे ही सट गये हैं और उनके सर चूर्ण-विचूर्ण नजर आ रहे हैं । २६। २७।

यथा नदीना बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिधिज्वलन्ति ॥२८॥

जिस तरह नदियोंकी बहुतसी तेज धाराये समुद्रकी ही ओर दौड़ी चली जाती है, उसी तरह आपके धक्धक् जलते मुखोमें नरलोकके ये वीर बाँकुड़े घुसे जा रहूँ हैं । २८।

यथा प्रदीप्त ज्वलन पतगा विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥२९॥

जिस प्रकार खूब तेज आगमे फतिंगे बड़ी तेजीसे घुस मरते हैं, वैसे ही आपके मुखोमें ये लोग भी बड़ी तेजीसे घुस रहे हैं । २९।

लेलिह्यसे ग्रसमानः समताल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्यं जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥३०॥

(और) आप अपने जलते मुँहोमे चारो ओरसे सभी लोगोको निगलके जीभ चाट रहे है । हे विष्णो, आपकी उग्र प्रभाएँ अपने तेजसे समस्त जगत्को घेरके खूब तप रही है । ३०।

आख्याहि मे को भवानुग्रूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥३१॥

हे देवताओमे श्रेष्ठ, मैं आपको प्रणाम करता हूँ, आप प्रसन्न हो (और भला) बताये तो (सही कि) यह उग्र रूपवाले आप है कौन ? मैं आदि (पुरुष) आपको जानना चाहता हूँ । क्योंकि आपको क्या करना मजूर है यह मैं जान नहीं पाता हूँ । ३१।

श्रीभगवानुवाच

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥३२॥

श्रीभगवान कहने लगे—मैं लोगोका सहार करनेवाला मोटा-ताजा काल हूँ (और) यहाँ लोगोका सहार करनेमे लगा हूँ । (इसीलिये) तुम्हारे बिना भी—तुम कुछ न करो तो भी—परस्पर विरोधी फौजोमें जितने योद्धा मजबूद है (सभी) खत्म होंगे ही । ३२।

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुंक्ष्व राज्यं समृद्धम् ।

मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥३३॥

इसलिये, हे सव्यसाची (अर्जुन), तुम तैयार हो जाओ, यश लूट लो (और) शत्रुको जीतके समृद्धियुक्त राज्य (का सुख) भोगो । मैंने तो इन्हे पहले ही मार डाला है । (अतएव) केवल एक बहाना बन जाओ । ३३।

द्रोण च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथान्यान्पि योधवीरान् ।

मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥३४॥

मेरे हाथो (पहले ही) मरेमराये द्रोण, भीष्म, जयद्रथ, कर्ण तथा

अन्यान्य वीरवाँकुडोको तुम मार डालो, धवराओ मत (और) लडो। युद्धमे शत्रुओको (जरूर) जीतोगे। ३४।

सजय उवाच

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताजलिर्वेपमानः किरीटी।

तमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं सगद्गद भीतभीतः प्रणम्य ॥३५॥

(तब) सजय (धृतराष्ट्रसे) बोला—किरीटी (अर्जुन) कृष्णकी यह बात सुनके हाथ जोड़े काँपता हुआ कृष्णको नमस्कार करके अत्यन्त भयके साथ सँधे गलेसे पुनरपि कहने लगा। ३५।

अर्जुन उवाच

स्याने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च।

रक्षासि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसधाः ॥३६॥

अर्जुन बोला—हे हृषीकेश, (यदि) आपके गुणगानसे सत्तार हृष-प्रफुल्लित होता और अनुरागी बनता है (तो) ठीक ही है (और अगर) राक्षस लोग (आपके) डरसे इधर-उधर भागते फिरते हैं तथा सिद्ध लोगके सभी सध (आपका) अभिवादन करते हैं (तो यह भी उचित ही है)। ३६।

कस्माच्च ते न नमेरन् महात्मन् गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे।

अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्पर यत् ॥३७॥

हे महात्मन्, गुरुओके भी गुरु (और) ब्रह्माके (भी) आदि कारण तुम्हे वे प्रणाम क्यों न करे ? हे अनन्त, हे देवेश, हे जगन्निवास, स्थूल (एव) सूक्ष्म (तथा) उससे भी परे जो अक्षर ब्रह्म है वह तुम्ही हो। ३७।

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम्।

वेत्तासि वेद्य च परं च धाम त्वया तत विश्वमनन्तरूप ॥३८॥

तुम आदि देव (और) सनातन पुरुष (हो), तुम्हीं इस विश्वके

परम आधार (हो), तुम्ही ज्ञाता, ज्ञेय और परम ज्योतिस्वरूप (हो) ।
हे अनन्तरूप, तुमने विश्वको व्याप लिया है ।३८।

वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशांकः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥३९॥

वायु, यम, अग्नि, वरुण, चन्द्रमा, प्रजापति—ब्रह्मा, कश्यप, दक्ष
आदि—और उनके भी दादा हो । आपको हजार बार नमस्कार है और
पुनरपि आप हीको बार-बार नमस्कार है ।३९।

यहाँ प्रजापतिका अर्थ ब्रह्मा, दक्ष, मरीचि, कश्यप आदि सभी हैं ।
एक वचन कहनेमें कोई हर्ज नहीं है । तभी तो सभी लिये जायँगे, न कि
खास तरहसे एकाध ही । यह कहना कि ये ब्रह्माके बेटे हैं गलत बात है ।
मनु, सप्तर्षि आदिकी ही तरह ये सभी मानस हैं । मनु आदि भी प्रजापति
ही हैं । सबको भगवानने सकल्पसे ही पैदा किया । ब्रह्माको पितामह
भी कहते हैं और वह प्रजापतियोमें ही आ गये । इसीलिये भगवानको
ही प्रपितामह या उनका दादा कहा है ।

नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।

अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्व सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥४०॥

हे समस्त जगत्स्वरूप, आपको आगेसे नमस्कार, पीछेसे नमस्कार,
और सब ओरसे नमस्कार है । आप अनन्तवीर्य तथा अमित पराक्रमवाले
हैं । आप ही सभी पदार्थोंके रगरगमें व्याप्त हैं । इसीलिये सभीके स्वरूप
ही हैं ।४०।

वीर्य कहते हैं वीरता या शक्तिको, सामर्थ्यको । उसके अनुसार
आगे बढने या कामको पराक्रम कहते हैं ।

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अज्ञानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वापि ॥४१॥

यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥४२॥

साथी समझके (और) आपकी महिमाको इस तरह न जानके (कभी) जो आपको अपमानके रूपमें हे कृष्ण, हे यादव, हे साथी इस तरह मैंने प्रमादसे या प्रेमके चलते ही कह दिया हो, और हे अच्युत, हँसी-मजाक में जो घूमने-फिरने, सोने, बैठने या भोजनके समय अकेलेमें या लोगोंके सामने आपका अपमान कर दिया हो, उसके लिये अपरम्पार महिमावाले आपसे क्षमा चाहता हूँ । ४१।४२।

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।

न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥४३॥

हे ससारभरमें अतुल प्रभाववाले, तुम इस चराचर ससारके पिता हो, पूज्य (हो), (और) गुरुके भी गुरु (हो) । तुम्हारी बराबरीका तो कोई हई नहीं, बड़ा कोई कैसे होगा ? ४३।

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय काय प्रसादये त्वामहमीशमीडयम् ।

पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥४४॥

इसीलिये साष्टांग प्रणाम करके ईश्वर और स्तुति-योग्य आपका खुश करना चाहता हूँ । हे देव, जैसे पुत्रका अपराध पिता, साथीका साथी और स्त्रीका पति क्षमा कर देता है वैसे ही—आप मेरी भूलें भी क्षमा कर दें । ४४।

यहाँ उत्तरार्द्धमें 'प्रियाया' का 'अर्हसि' के साथ सम्बन्ध होनेपर व्याकरणके अनुसार 'प्रियाया अर्हसि' यही होना चाहिये, न कि सत्त्विके करते अकार विलुप्त हो जायगा, या 'प्रियाया' के 'या' के आकारमें मिल जायगा । किन्तु गीतामें तो ऐसा बहुत बार हुआ है । और तो और, इसीसे तीन ही श्लोक पहले हे सखे इतिका हे सख इतिकी जगह हे सखेति कर दिया है । वहाँ भी ठीक इसी तरहका नियम लागू है । मगर इसकी

पर्व गीता उतनी नहीं करती । स्मरण रखना चाहिये कि गीताका समय मान्य उपनिषदोंके ही आसपास है और उनमें ऐसा पाया ही जाता है । लेकिन कुछ लोग इसीको प्राचीन भाष्यकारोंकी भारी भूल मानते और 'प्रियायार्हसि' में पष्ठीकी जगह चतुर्थी मानके 'प्रियायअर्हसि' ऐसी सन्धि करते हैं । काफी लेक्चर भी उनमें दे डाला है । किन्तु वे इतना भी न सोच सके कि पिता-पुत्र और साथी-साथीके दो विशेष दृष्टान्त देनेके बाद प्रियको प्रिय माफी दे यह कहना कैसे उचित होगा । हाँ, यदि 'प्रिय'-की जगह 'प्रिय' ऐसा सम्बोधन होता, तब शायद 'हे प्रिय'के लिये 'प्रिय' कह देनेसे काम चल सकता । लेकिन यहाँ तो सो है नहीं । अर्जुन अपनेको पुत्र न कहके प्रिय कहे यह भी ठीक नहीं । सखा आदिकी बातके लिये तो माफी माँगी चुका है ।

यहाँ दो या तीन 'इव'की भी बात नहीं उठ सकती है । ऐसा तो बार-बार मिलेगा कि ऐसे मौकोंपर तीनकी जगह एक ही या दोई शब्द आते हैं । स्त्रियोंका दृष्टान्त आलंकारिक नहीं है, किन्तु वस्तुस्थिति है । जो माफी पुत्र या साथीको भी नहीं दी जाती वह स्त्रीको दी जाती है; वस्तुतः कि वह प्रिया हो और उसमें दिल लगा हो । इसीलिये उसका दृष्टान्त दिया है । ऐसा भी होता है कि पुत्रको भी जो माफी नहीं मिलती वह साथीको मिलती है । इसीलिये क्रमशः ऊँचे दर्जोंके दृष्टान्त आये हैं ।

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथित मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥४५॥

जो कभी न देखा था उसे देखके मेरे रोंगटे सड़े हो गये हैं और भयसे मेरा मन व्याकुल है । (इसलिये) हे देव, हे देवेश, हे जगन्निवास, कृपा कीजिये (श्रीर) वही (पुराना) रूप मुझे फिर दिखाइये । ४५।

किरीटिन गदिन चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्त्त ॥४६॥

(अभी) जो आप मुकुट (एव) गदा लिये (तथा) चक्रधारी हैं हैं (उसकी जगह) मैं आपको पहले हीकी तरह देखना चाहता हूँ। हे चतुर्भुज, हे स्वामिन्, हे सहस्रबाहु, हे विश्वमूर्ति, (आप) वही (पुराना) रूप बन जाइये । ४६।

इन दो श्लोकोके पदविन्यासको देखके और उसपर पूरा गौरव करके बहुतेरे टीकाकार धोकेमे पड गये हैं। फलतः उनने यह अर्थ कर लिया है कि आप किरीट, गदा और चक्र लिये चतुर्भुज रूप बन जाइये, यही अर्जुन चाहता है। परन्तु आगे जब कृष्णने अपना विराट् रूप हटाके अर्जुन की इच्छा पूर्ण कर दी है, तो ५१वें श्लोकमें अर्जुन जो यह कहता है कि आपका सीधा-सादा मनुष्य रूप देखके अब कही मुझे होश हुआ है और मेरा मिजाज ठीक हुआ है, वह कैसे सगत होगा? चतुर्भुज रूप तो मनुष्यका था नहीं और न चक्रधारी ही। किसने कहाँ कहा कि किरीट और गदाधारी रूप आदमीका होता है और कृष्णका भी वही रूप था? कहा जाता है कि जन्मके समय ही उनने ऐसा रूप देवकी-वसुदेवको दिलाया था। मगर उसे फौरन हटाना पडा। यही नहीं, “किरीटिन गदिन” (११।१७) आदिसे तो स्पष्ट ही है कि विराट् रूप ही ऐसा था। फिर अर्जुन उसे ही कायम रखनेको कैसे कहता? उसे ही देखके तो उसने देवता कूच कर गये थे न? और जो रूप सामने ही था उसे ‘वह’ या ‘उसी तरह’का कहना कैसे उचित था? उसे तो ४७वेमें ठीक ही यह —इदम्—कहा है। ‘यह’के मानी ही है मौजूद या हाजिर। ‘वह’—तेनैव, तदेव—और ‘उसी तरह’—तथैव—तो सामनेकी चीजको न कहेके परोक्ष या दूरकी चीजको ही कहते हैं। और सच कहिये तो कृष्णका सीधासादा आदमीवाला रूप ही उस वक्त सामने न था। अर्जुन उसे ही देवनेका परीगान भी था।

इमीलिये हमने अर्थ किया है कि जो अभी किरीट, गदा, चक्रको धारण

करनेवाला आपका रूप है उसे ही पुराने और आदमीके रूपमें देखना चाहता हूँ । क्योंकि यह आदमीका न होके भगवान्का ही रूप है । इसमें 'तथा' और 'तेनैव' भी ठीक बैठते हैं । यही वजह है कि हमने 'चतुर्भुजेन' शब्दको एक न मानकर दो—चतुर्भुज—इन—माना है और 'सहस्रबाहो' तथा 'विश्वमूर्त्ते'की ही तरह इन दोनोंको भी सम्बोधन ही माना है । 'इन' शब्दका अर्थ है स्वामी और श्रेष्ठ । इस तरह हे चतुर्भुज, हे स्वामिन्, ऐसा अर्थ हो जाता है । एक यही शब्द कठिनाई पैदा करता था और वही अब दूर हो गई ।

इसपर—

श्रीभगवानुवाच

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।

तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥४७॥

श्रीभगवान् कहने लगे—हे अर्जुन, (तेरे ऊपर) प्रसन्न होके ही मैंने तुम्हें अपनी सामर्थ्यसे यह (वही) तेजमय, अनन्त, मूलभूत, विलक्षण विश्वरूप दिखाया है जिसे तुम्हसे अन्य (किसी)ने भी पहले देखा न था ॥४७॥

न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरग्नैः ।

एवंरूपः शक्य अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥४८॥

हे कुरुवीर शिरोमणि, न वेद (पढ़ने)से, न यज्ञ (करने)से, न (सद्-ग्रथोंके) अध्ययनसे, न दानसे, न अन्य क्रियाओंसे (और) न कठिन तप-स्याओंसे ही (इस) मनुष्य लोकमें तुम्हारे अलावे दूसरा कोई मुझे इस रूपमें देख सकता है ॥४८॥

मा ते व्यथा मा च विसूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ।

व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥४९॥

मेरा यह ऐसा घोर रूप देखके तुम्हें (अब) व्यथा मत हो और घबराहट या किंकर्त्तव्यविमूढता भी मत हो। (किन्तु) निर्भय होके खुशी-खुशी तुम पुनरपि मेरे उसी रूपको यह अच्छी तरह देख लो। १४१।

इस श्लोकसे और भी साफ हो जाता है कि कृष्णने असली पुराने नररूपको ही फिरसे बना लिया था। क्योंकि पुनरपि—फिर भी—उसी रूपको देख लो, ऐसा कहते हैं। इसका तो आशय यही है न, कि जिसे पहले देखा था उसीको फिर देखो ? दुबारा देखनेका और मतलब होगा भी क्या ? जो चतुर्भुज रूप सामने ही है उसीको पुन देखना क्या ? इसीलिये जब फिर मानव रूप बनाया है तो कहते हैं यह अच्छी तरह देख लो—‘इद प्रपश्य’। इतना कहना था कि फौरन वही रूप नजर आ गया।

ठीक यही बात—

सजय उवाच

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूय ।

आदवासयामास च भीतमेन भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥५०॥

सजय कहने लगा (कि), कृष्णने अर्जुनसे ऐसा कहके (फौरन ही) अपना रूप फिर दिखा दिया और (इस तरह) सीधासादा स्वप्नवान बनके महात्मा कृष्णने उस डरे हुए अर्जुनको पुनरपि आश्वासन दिया। ५०।

अर्जुन उवाच

दृष्ट्वेदं मानुष रूपं तव सौम्य जनार्दन ।

इदानीमस्मि संवृत्त सचेतः प्रकृतिं गतः ॥५१॥

(इसपर फौरन ही) अर्जुनने कहा (कि) हे जनार्दन, आपका यह सौम्य—सीधासादा—मानव रूप देखके मुझे अभी होश हुआ है और मिजाज भी ठीक हुआ है। ५१।

श्रीभगवानुवाच

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्य दर्शनकाक्षिणः ॥५२॥

(तब) श्रीभगवान कहने लगे (कि आज) तुमने जो मेरा रूप देखा है इसका दर्शन अत्यन्त दुर्लभ है । देवता लोग भी बराबर ही इस रूपके दर्शनकी आकाक्षा रखते हैं ॥५२॥

नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥५३॥

तुमने अभी-अभी मुझे जिस तरह देख लिया है इस रूपमें मैं वेद, तप, दान और यज्ञ (किसी भी उपाय)से देखा नहीं जा सकता ॥५३॥

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवं विधोऽर्जुन ।

ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परन्तप ॥५४॥

हे अर्जुन, हे परन्तप, (किन्तु) अनन्य भक्तिसे ही मुझे इस प्रकार जाना, आँखों देखा और उसी रूपमें—वैसा ही स्वयं भी होके—उसमें प्रवेश किया (भी) जा सकता है ॥५४॥

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः संगर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥५५॥

(इसीलिये) हे पाण्डव, जो मेरे ही लिये—मदर्थ—कर्म करे, मुझीको अन्तिम (लक्ष्य वस्तु) माने, मेरा ही भक्त हो, आसक्तिशून्य हो और किसी भी पदार्थसे वैर न रखे, वही मुझे प्राप्त करता है ॥५५॥

यहाँ सक्षेपमें ही दो-तीन बातें जान लेनी हैं ।

पहली बात यह है कि यद्यपि ४८वें तथा ५३वें श्लोकमें वेद आदिकी बातें एक ही हैं, जिससे व्यर्थकी पुनरुक्ति प्रतीत होती है, फिर भी पहले श्लोकमें अर्जुनको आश्वासन देनेके ही लिये वह बातें कही गई हैं कि कहाँ

तो वेदादिके बलसे भी जो दर्शन नहीं हो सकता है वही तुझे मिला है और कहाँ तू उलटे घबराता और बेहोश होता है ! यह क्या ? राम, राम ! लेकिन वही बात दूसरे श्लोकमें अनन्य भक्तिके साथ वेदादिके मुकाविलेके लिये ही आई है, ताकि इस भक्तिका पूर्ण महत्त्व समझा जा सके ।

दूसरी बात यह है कि यहाँ जो कई बार कहा है कि कभी किसी और ने यह रूप नहीं देखा, उसका मतलब यह है कि यह तो आत्मदर्शनवा प्रयोग था जो अर्जुनके ही लिये किया गया था । इससे पहले यह प्रयोग किसीने किया ही नहीं । अगर कभी किसीने देखा भी हो तो कीतूहलबश ही । क्योंकि उसे यह दृष्टि कहाँ मिली और न मिलनेपर वह इस दृष्टिसे कैसे देखता ? प्रयोग तो करता न था ।

तीसरी बात है अन्तिम श्लोक की । इसमें जो कुछ कहा गया है वह आत्मदर्शीकी बात न होके उधर अग्रसर होनेवालेकी ही है, जो अन्तमें सब कामोंके फलस्वरूप आत्मदर्शन करके ब्रह्मरूप बनता है । प्रसंग और शब्दोंसे यही सिद्ध होता है ।

इति श्री० विश्वरूपदर्शनं नामैकादशोऽध्यायः ॥११॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका विश्वरूप दर्शन नामक ग्यारहवाँ अध्याय यही है ।

बारहवाँ अध्याय

यह तो पहले ही कह चुके हैं कि दसवें अध्यायमें जिस योगका उल्लेख विभूतिके साथ हुआ है वह विराट्दर्शन या विश्वरूपदर्शनका ही दूसरा नाम है। इसे प्रमाणित भी किया जा चुका है। यदि यह बात न होती तो जहाँ अन्य सभी अध्यायोकी समाप्तिवाले वाक्यमें 'साख्ययोग', 'कर्मयोग' आदि लिखके साख्य, कर्म प्रभृतिके साथ योगका उल्लेख बराबर ही किया गया है, तहाँ केवल इसी ग्यारहवें अध्यायमें सिर्फ 'विश्वदर्शन' इतना ही क्यों लिखा जाता? सभी प्रामाणिक भाष्यो एव टीकाओंमें यही पाया जाता है। इससे स्पष्ट हो जाता है कि जब यह विश्वरूपदर्शन निर्विवाद रूपसे स्वयमेव योग है तो पुनरपि योग शब्दके नाहक पुनरुक्ति क्यों करना? जहाँ विवादकी गुजाइश हो वही उसका लिखा जाना ठीक था।

इस प्रकार विश्वरूपदर्शनकी बात खत्म करके आगे बढ़नेकी बात आती है। वही तेरहवें अध्यायमें पाई भी जाती है। वहाँ उन्हीं पदार्थोंका दार्शनिक ढंगसे विश्लेषण तथा विवेचन किया है जिन्हे ग्यारहवेंमें दिखाया गया है। यह बात वही विशेष रूपसे बतायेगे और दिखायेगे कि मननका सिलसिला क्यों नहीं टूटना चाहिये। बल्कि यह बात तो पहले भी कही चुके हैं कि निदिध्यासन, समाधि, या प्रयोगके बाद भी मननकी जरूरत होती ही है। नहीं तो सारी बातें भूल ही जायँ और किया-कराया सब कुछ चौपट हो जाय। इसीलिये उससे पूर्वका यह बारहवाँ अध्याय भी मननके ही रूपमें प्रसंगसे आ गया है। यह प्रसंग भी ग्यारहवेंके अन्तके चार और खासकर आखिरी दो श्लोकोंके ही चलते आया है। इस प्रासंगिक

वातको बीचमे पूरा कर लेना भी जरूरी था । तभी असली वातका सिलसिला ठीक-ठीक चल सकता था ।

वात यो हुई कि कृष्णने अपना साकार विराट् रूप दिखाके अर्जुनसे साफ कह दिया कि इसके जानने और देखनेका कोई दूसरा उपाय नहीं है, सिवाय इसके कि अनन्य-भक्ति की जाय । उनने यह भी कह दिया कि जो कुछ भी किया जाय वह भगवदर्पण बुद्धिसे ही । जवतक यह न होगा यह दर्शन असंभव है । यह ठीक है कि सिर्फ दर्शन होके ही खत्म हो न जायगा । किन्तु दर्शकको मुक्ति भी मिलेगी । फिर भी इस दर्शनके रास्ते मुक्तितक पहुँचना दुर्लभ चीज है । इससे अर्जुनके दिलमे फौरन ही यह खयाल होना जरूरी था कि ऐ, कृष्ण तो इसी साकारकी उपासना और भक्तिको यज्ञादिसे भी बड़ी चीज मानते तथा इस साकार दर्शनको दुर्लभ कहते हैं । मगर यहाँ तो बराबर ही देखा-सुना जाता है कि निराकार ब्रह्ममे ही विवेकी लोग दिनरात लगे रहते हैं । आखिर ऐसा क्यों होता है ? यदि यही उत्तम मार्ग है तो लोग उसमे क्यों पडते हैं ? यह भी नहीं कि मामूली लोग ही उधर जाते हैं । नहीं, नहीं । वह तो बड़े-बड़े अगडधत्तो और विवेकियोका ही मार्ग है । बल्कि जनसाधारणके लिये तो वह दुर्लभ ही है । इसलिये यह तो मानना ही होगा कि वह मार्ग भी उत्तम ही है । खुद कृष्णने भी तो पहले उसपर बहुत ही जोर दिया है । फिर उत्तम क्यों न हो ? मगर अभी-अभी इनने जो कुछ कह दिया उससे तो साकारकी उपामना ही अच्छी सावित होती है । यह तो अजीब घपला है । यह पहली तो निराली है ।

इसीलिये उसने चटपट कृष्णसे पूछ ही तो दिया कि वात क्या है ? रान्ते तो दोनो आपके ही बताये हैं । इसीलिये अब साफ-सार्फ कहिये न, कि इन दोनोमे कौन अच्छा है ? इन दोनोपर चलनेवालोमें जोई अच्छे और कुशल होंगे मैं उन्हीको पसन्द करूँगा । 'योगवित्तमा' शब्द देनेका

भी मतलब है । योग तो उपाय ही ठहरा, जिसे मार्ग कहिये या रास्ता । इन दोनों मार्गोंके जानकार और इनपर अमल करनेवाले लोग योगवित् हुए, यह भी ठीक ही है । मगर दोनोंमे ज्यादा कुशल कौन है, अच्छे कौन है, योगवित्तम कौन है यही बता दीजिये तो काम चले, यही आशय अर्जुनका है । दरअसल ग्यारहवे अध्यायके समूचे प्रसंगमे अन्तके वचनोको सुनके ही अर्जुनको एकाएक यह खयाल हो आया और उसने फौरन उसे जाहिर कर दिया । उसने बहुत ज्यादा इस बारेमे सोचा-विचारा नहीं । नहीं तो शायद उसे ऐसा पूछनेकी जरूरत होती ही नहीं । उसे खुदबखुद सन्तोष और समाधान हो जाता ।

क्योंकि छठे अध्यायके बाद भी कृष्णने निराकार आत्मामे लगने तथा उसके अनन्य चिन्तनकी बात कही ही है । छठे अध्यायमे या उससे पहले तो यह बात खूब ही आई है । साख्ययोग तो दरअसल यही है भी और उसीसे गीताका श्रीगणेश हुआ है । ज्ञानका जो रूप पहले भी और खासकर चौथे तथा छठे अध्यायमे आया है वह कितना महत्त्वपूर्ण है ! उसकी प्राप्तिके लिये यत्न करनेपर भी कितना जोर दिया है ! यही नहीं । यदि ग्यारहवे अध्यायके अन्तवाले इन श्लोकोको ही देखे तो उनमे क्या लिखा है ? उनमे यह कहाँ कहा गया है कि ज्ञानमार्ग या निराकार ब्रह्मकी समाधिसे भी यह साकार चिन्तन या सगुणकी भक्ति श्रेष्ठ है ? वहाँ तो इतना ही कहा है कि वेद, तप, दान और यज्ञसे भी यह दर्शन होनेको नहीं । इसलिये अनन्य भक्ति करो । यह तो नहीं कहा कि ज्ञान और समाधिसे भी यह होनेको नहीं । यदि वेद, तप, दान और यज्ञसे इस उपासनाको श्रेष्ठ बताया, तो बुरा क्या किया ? यह तो ठीक ही है । ये चारो तो बेकार है यदि इनके करते भगवानमे भक्ति न हो । यह भी नहीं कि यज्ञ शब्दसे ज्ञान भी लिया जाय । ऐसा करना तो दूरकी कौड़ी लाना हो जायगा । हम तो यह भी कह चुके हैं कि ग्यारहवे अध्यायका

यज्ञ शब्द ज्ञानको छोड़के और यज्ञोको ही, और आमतौरसे प्रसिद्ध यज्ञोको ही, बताता है । जिस ज्ञानसे इस भक्तिको तर्जिह देनी हो, जिससे इसे श्रेष्ठ कहना हो उसीका नाम सीधे न लिया जाकर यज्ञके रूपमें ही उसे लाके उससे इसकी विशेषता बताई जाय, यह भी निराली समझका काम है । जब आगे वारहवेंमें स्पष्ट ही वही बात अर्जुन कहता है, तो कृष्ण-को उससे पहले कहनेमें क्या हिचक हो सकती थी, यदि उनका वही आशय होता ?

इसीलिये अगत्या मानना ही होगा कि कृष्णका ऐसा कोई आशय न था । नहीं तो साफ ही बोल देते । सो भी तीसरे अध्यायमें अर्जुनके यह कहनेके बाद, कि गोलमोल बातें कहके, ऐसा लगता है कि, आप मुझे धपलेमें डाल रहे हैं, कृष्णके लिये यह जरूरी हो गया था कि स्पष्ट कहें । उनमें बराबर ऐसा ही किया भी है । इसीलिये पुनरपि अर्जुनको यह इल्जाम लगानेका मौका नहीं मिल सका है । मगर अगर ऐसा ही माने, जैसा कि कुछ लोग कहते हैं, तब तो यहीपर उस इल्जामका सुन्दर मौका था और अर्जुनको वही कहना भी चाहता था । लेकिन यह तो अर्जुन भी नहीं कहता है कि साकार उपासनाको कृष्णने श्रेष्ठ कहा है । वह तो इतना ही मानता है कि दोनों ही पर कृष्णका जोर काफी है । मगर ग्यारहवेंमें प्रसंग साकारका ही है । इसीलिये उसने खुद पूछा कि आया दोनों रास्ते बराबर ही है या इनमें कोई श्रेष्ठ भी है । दोनोंपर बराबर ही जोर देना उसे मालूम हुआ था जरूर । फिर भी हरेक तो दोनोंको कर नहीं सकता । इसलिये दोनोंमें एकको उसे चुनना ही होगा । इसीमें वह पूछता भी है कि कौनसा एक अच्छा है ।

अच्छा, मान ले कि अर्जुन दोनोंमें किसी एककी विशेषता ठीक ही समझ न सका था । इसीलिये तो उसने पूछा । फिर भी कृष्णने उत्तरमें साकारोपासनाको उत्तम करार दे दिया । लेकिन यह भी अजीब बात

है। ग्यारहवेंके अन्तमें साकारकी ही बात सभव थी। उसीका तो वहाँ प्रसंग ही था। इसलिये स्वभावतः अर्जुनका भुकाव उसी ओर होना था। ताहम निश्चय न कर सकनेके कारण ही उसने पूछ दिया। इतना तो मानना ही होगा। किन्तु जरा यह भी तो सोचे कि आखिर वह पूछता ही क्या है। यही न, कि दोनोंमें योगवित्तम कौन है? और योगका अर्थ "समत्व योग उच्यते" तो हो नहीं सकता। क्योंकि उसमें छोटे-बड़ेका क्या प्रश्न, उत्तम मध्यमकी क्या बात? वह तो एक ही तरहका होता ही है। और दोनों ही योगी हो यह तो गैरमुमकिन भी है। योगके मूलमें तो आत्मदर्शन है न? वह साकारोपासकको होगा ही कैसे? तब तो यह उपासना ही बेकार होगी। इसलिये यहाँ योगका अर्थ उपाय, रास्ता या मार्ग ही मानना होगा। हम तो कही चुके हैं कि योगका उपाय अर्थ भी होता ही है। अर्जुनके पूछनेका तो केवल इतना ही आशय है कि कल्याणका मार्ग जानते हैं तो दोनों ही। मगर उन जाननेवालोंमें कुशल कौन है?

असलमें मार्ग तो सबके लिये एक होता नहीं। वह तो योग्यता या अधिकारके हिसाबसे ही जुदा-जुदा होता है। मार्ग जाननेवालेकी कुशलताका भी यही मतलब होता है कि जिसे जिसके योग्य समझे उसे वही बताये, न कि सब धान पूरे बाईस पैसेरी ही तौलने लगे। तब तो अनर्थ ही होगा। किसीके लिये उसकी योग्यताके अनुसार जो मार्ग सर्वोत्तम हो सकता है वही दूसरेके लिये बेकार या हानिकारक भी हो सकता है। इसीलिये चतुर उपदेशक और जानकारकी जरूरत होती है। अर्जुनके पूछनेका यही आशय है। कृष्णने उत्तर भी इसी दृष्टिसे दिया है। जनसाधारणके लिये तो साकारोपासना ही श्रेष्ठ है। कारण, निराकारकी बात उनकी पहुँचके बाहरकी ठहरी। जगलमें फल पके भी तो गाँववालोंके किस कामके?

संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥४॥

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्त चेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥५॥

विपरीत इनके जो सर्वत्र समदर्शी लोग सभी इन्द्रियोको काबूमे करके अक्षर, न बताये जा सकनेवाले, अदृश्य, सर्वव्यापी, चिन्तनके अयोग्य, निर्विकार एकरस, क्रियाशून्य और स्थिर (ब्रह्म)की पूर्ण उपासना या समाधि करते हैं, समस्त ससारके हितमे लगे हुए वे लोग (भी) मुझ भगवानको ही प्राप्त करते हैं (सही) । (मगर) निराकारमे जिनके चित्त चिपक चुके हैं ऐसे लोगोको (पहले) दिक्कत बहुत ज्यादा (होती है) । क्योंकि शरीरधारियोके लिये अव्यक्तमे जा लगना असभवसा ही होता है ॥३॥४॥५॥

यहाँ एकाध बातें विचारणीय है । इन श्लोकोमे उन्ही समदर्शियोका वर्णन है जिनका “विद्याविनयसम्पन्ने” (५।१८-२१)मे पाया जाता है । इसीलिये उनके बारेमें, ‘उपासते’के पहले ‘परि’ लगाके पूर्ण उपासना या समाधिके ही रूपमे उनकी स्थितिका वर्णन किया है । पाँचवे श्लोकके “अव्यक्तासक्तचेतसाम्”मे जो ‘आसक्त’ पद आया है उससे भी यही सिद्ध हो जाता है कि वे समाधिकी पूर्णविस्थावाले ही हैं । ऐसी दशामे जो अन्तमे कहा है कि अव्यक्तमे लगनका होना शरीरधारियोके लिये असभवसा ही है उसका यह मतलब हर्गिज नहीं है कि ऐसे लोगोको कोई कष्ट होता है । वे तो पहुँचे हुए हईं । उन्हे क्या दिक्कत होगी ? वे तो दिक्कतें पार कर गए हैं । शायद ‘दुःख’ पदको देखके लोग ऐसा आशय निकालना चाहते हैं । वे इसमे इससे पहलेके “क्लेशोऽधिकतर”से भी सहायता लेते हैं । मगर यह क्लेश तो उस दशामे पहुँचनेसे पहलेका ही है । वहाँ पहुँचके कैसा

ही देखती है। क्योंकि करनेवालेकी आत्मा तो कहो सीमित न होके अपरिमित है। फलत सभी पदार्थोंको अपने गोदमे रख लेती है।

गीताके इस महान् मन्तव्यके निकट केवल मार्क्सका ही सिद्धान्त पहुँच पाता है। क्योंकि मार्क्स तो समूचे समाजका ही आमूल परिवर्तन करके उसका पुनर्निर्माण चाहता है जिससे किसी एकको भी किसी प्रकारकी असुविधा जरा भी न रह जाय। प्रकृति, रोगव्याधि तथा मृत्यु आदिपर भी विजय प्राप्त की जा सके। सभी तरहकी बीमारियों, प्राकृतिक उपद्रवों, युद्धों और सघर्षोंपर मानव-समाजका ऐसा आधिपत्य हो जाय किये जडमूलसे मिट जायँ और अखंड शान्ति सर्वत्र विराजने लगे। यदि मानव-समाजको आराम दे सके भी तो प्राकृतिक उपद्रवों, रोगों और युद्धोंसे मनुष्यों, पशु-पक्षियों और जमीन, पहाड़, घरबार वगैरहका सहार होता ही रहेगा। फिर यह कैसे कहा जा सकता है कि सभी भूतोका हित हो गया? सभी भूतोके हितोका साधन किया जा रहा है? इन उपद्रवोंको निर्मूल करनेमें जबतक सफलता न मिले तबतक यह बात कही जा सकती नहीं। इसलिये उस सफलताके लिये जो लोग दत्तचित्त हैं और समाजको नये साँचेमें ढालना चाहते हैं सचमुच वही 'सर्वभूतहितेयता' कहे जा सकते हैं। या नहीं, तो ऐसेके निकटवर्ती तो वे अवश्य ही माने जा सकते हैं। उनमें तथा सर्वभूतहितेयतामें बहुतही कम अन्तर रह जायगा।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥६॥

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।

भवासि नचिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥७॥

हे पार्थ, (इनके विपरीत) जो लोग सभी कर्मोंको मुझमें अर्पण करके मुझ (साकार भगवान)को ही सबसे-बढके मानते हुए तथा अनन्यभावसे

मेरा ध्यान करते हुए मेरी उपासना करते हैं, मुझीमें अपने चित्तको चिपका देनेवाले ऐसे लोगोका (इस जन्म)मरण रूपी ससार-सागरसे जल्द ही उद्धार कर देता हूँ । ६।७।

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धि निवेशय ।

निवसिष्यसि मय्येव श्रत ऊर्ध्वं न सशयः ॥८॥

(इसलिये) मुझीमे मन जोड़ दे (और) बुद्धिको भी मुझीमे लगा दे । (परिणाम यह होगा कि) इसके—मरनेके—वाद या इतना कर लेनेपर वेशक तुम मुझमे ही निवास करेगा—मेरा ही स्वरूप हो जायगा । ८।

अथ चित्त समाधातु न शक्तोऽपि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनजय ॥९॥

लेकिन यदि, हे धनजय, मुझमें चित्तको निश्चल रूपसे लगा नहीं सकता, तो (इस बातके) अभ्यासरूपी उपायसे ही मुझे (क्रमशः) प्राप्त करनेका सकल्प कर ले । ९।

यहाँ “आप्तुं इच्छ” — “पानेकी इच्छा कर ले” का ही अभिप्राय हमने “सकल्प कर ले”, लिखा है और यही उचित भी है । इच्छा मात्रसे तो कुछ होता जाता नहीं, जबतक सकल्प न कर ले ।

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥१०॥

(और अगर) अभ्यास भी न कर सके तो मदर्थ कर्म करनेमे ही लग जा । (क्योंकि) मदर्थ कर्मोको करते हुए भी (धीरे-धीरे) इष्टसिद्धि प्राप्त कर ही लेगा । १०।

अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ।

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥११॥

लेकिन यदि मुझे ही अर्पण करते हुए यह करनेमें भी असमर्थ हो तो मनपर अकुश रखके सभी कर्मोंके फलोकी पर्वा छोड़ दे । ११।

आगे बढ़नेके पूर्व यहाँ कुछ विचार कर लेना जरूरी है । ६, ७ श्लोकोमें जो बातें कही गई हैं उन्हीका उपसंहार आठवेंमें है । न कि कोई नई बात । यही है साकार भगवानकी अनन्य भक्ति, जिसका उल्लेख ग्यारहवें अध्यायके अन्तमें आया है और बारहवेंके शुरूमें जिसके बारेमें ही प्रश्न हुआ है । मगर यह पूर्ण भक्ति है, उसकी आखिरी निष्ठा या स्थिति है । यह भी तो कही चुके हैं कि ग्यारहवेंके अन्तिम श्लोकमें जो कुछ कहा गया है वह पूर्ण भक्ति ही न होके उसके पहलेकी सीढियाँ भी उसीमें आ गई हैं, हालाँकि उनका इतना स्पष्ट वर्णन होना वहाँ असंभव था । अतएव प्रश्नके बाद उनकी स्पष्टता अपने आप यहाँ हो जाती है और बादके तीन (९-११) श्लोक यही काम करते हैं । इनमें ९वाँ पहली बात कहता है कि यदि पूर्ण भक्तिकी दशावाला मन न हो पाया हो और इधर-उधर दौड़ता हो तो अभ्यास ही उसे काबूमें करनेका उपाय है । इस अभ्यासकी बात पहले खूब ही आ चुकी है । लेकिन यदि वह बहुत ही गन्दा हो और इतना चंचल हो कि अभ्यास भी न हो सके, तो दसवें श्लोकमें बादकी सीढीके रूपमें कहा गया है कि “यत्करोषि” (९।२७)के अनुसार भगवदर्पण बुद्धिसे कर्म ही करते जाओ । फिर तो समय पाके अभ्यासकी योग्यता आई जायगी । किंतु यदि दुर्भाग्यसे यह भी न हो सकनेवाला हो और मन अत्यंत पतित हो, तो आखिरी बात यह है कि सभी भले-बुरे कर्मोंके फलोको ही भगवानके अर्पण करके वेफिक्र बन जाओ । यही बात ग्यारहवें श्लोकमें है । यदि ग्यारहवें अध्यायके अन्तिम श्लोकके “मत्कर्मकृन्मत्परम.”का यहाँके दसवेंके “मत्कर्मपरम”से मिलान करे तो पता चल जायगा कि उस श्लोकमें इन सीढियोंका समावेश जरूर है । इस प्रकार मनको निरन्तर साकार भगवानमें जोड़ देनेकी पूर्ण भक्तिके

मेरा ध्यान करते हुए मेरी उपासना करते हैं, मुझीमें अपने चित्तको चिपका देनेवाले ऐसे लोगोंका (इस जन्म) मरण रूपी ससार-सागरमें जन्म ही उद्धार कर देता है । ६।७।

मय्येव मन श्राघत्स्व मयि वृद्धि निवेशय ।

निवसिष्यसि मय्येव श्रत ऊर्ध्वं न सशयः ॥८॥

(इमलिये) मुझीमें मन जोड़ दे (श्रीर) वृद्धिको भी मुझीमें लगा दे । (परिणाम यह होगा कि) इसके—मरनेके—बाद या इतना कर लेनेपर वैशक तुम मुझमें ही निवास करेगा—मेरा ही स्वरूप ही जायगा । ८।

अथ चित्त समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनजय ॥९॥

लेकिन यदि, हे धनजय, मुझमें चित्तको निश्चल रूपसे लगा नहीं सारना, तो (इन बातके) अभ्यासरूपी उपायमें ही मुझे (क्रमशः) प्राप्त करनेका नवत्प कर ले । ९।

यहाँ "आप्तुं इच्छ"—"पानेकी इच्छा कर ले"का ही अभिप्राय हमने "नवत्प कर ले", किया है और यही उचित भी है । इच्छा मात्रमें तो कुछ होता जाना नहीं, जबतक नवत्प न कर ले ।

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

मदर्थमपि कर्माणि कुर्यान् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥१०॥

(श्रीर अगन्) अभ्यास भी न कर सके तो मदर्थ कर्म करनेमें ही लग जा । (क्योंकि) मदर्थ तमोंको करने हुए भी (धीरे-धीरे) उष्टिमिद्धि प्राप्त कर ही देगा । १०।

अयं न दप्यशक्तोऽसि कर्तुं मयोगमाश्रित ।

मदर्थमप्यन्याग तनः कुरु यतान्मयान् ॥११॥

लेकिन यदि मुझे ही अर्पण करते हुए यह करनेमें भी असमर्थ हो तो मनपर अकुश रखके सभी कर्मोंके फलोकी पर्वा छोड़ दे । ११।

आगे बढ़नेके पूर्व यहाँ कुछ विचार कर लेना जरूरी है । ६, ७ श्लोकोमें जो बातें कही गई हैं उन्हीका उपसंहार आठवेंमें है । न कि कोई नई बात । यही है साकार भगवानकी अनन्य भक्ति, जिसका उल्लेख ग्यारहवें अध्यायके अन्तमें आया है और बारहवेंके शुरूमें जिसके बारेमें ही प्रश्न हुआ है । मगर यह पूर्ण भक्ति है, उसकी आखिरी निष्ठा या स्थिति है । यह भी तो कही चुके हैं कि ग्यारहवेंके अन्तिम श्लोकमें जो कुछ कहा गया है वह पूर्ण भक्ति ही न होके उसके पहलेकी सीढ़ियाँ भी उसीमें आ गई हैं, हालाँकि उनका इतना स्पष्ट वर्णन होना वहाँ असंभव था । अतएव प्रश्नके बाद उनकी स्पष्टता अपने आप यहाँ हो जाती है और बादके तीन (९-११) श्लोक यही काम करते हैं । इनमें ९वाँ पहली बात कहता है कि यदि पूर्ण भक्तिकी दशावाला मन न हो पाया हो और इधर-उधर दौड़ता हो तो अभ्यास ही उसे काबूमें करनेका उपाय है । इस अभ्यासकी बात पहले खूब ही आ चुकी है । लेकिन यदि वह बहुत ही गन्दा हो और इतना चंचल हो कि अभ्यास भी न हो सके, तो दसवें श्लोकमें बादकी सीढ़ीके रूपमें कहा गया है कि “यत्करोषि” (९।२७)के अनुसार भगवदर्पण बुद्धिसे कर्म ही करते जाओ । फिर तो समय पाके अभ्यासकी योग्यता आई जायगी । किंतु यदि दुर्भाग्यसे यह भी न हो सकनेवाला हो और मन अत्यंत पतित हो, तो आखिरी बात यह है कि सभी भले-बुरे कर्मोंके फलोकी ही भगवानके अर्पण करके वेफिक्र बन जाओ । यही बात ग्यारहवें श्लोकमें है । यदि ग्यारहवें अध्यायके अन्तिम श्लोकके “मत्कर्मकृन्मत्परम”का यहाँके दसवेंके “मत्कर्मपरम”से मिलान करे तो पता चल जायगा कि उस श्लोकमें इन सीढ़ियोंका समावेश जरूर है । इस प्रकार मनको निरन्तर साकार भगवानमें जोड़ देनेकी पूर्ण भक्तिके

नीचे क्रमश तीन सीढ़ियाँ हैं—अभ्यास, भगवदर्पण कर्म और कर्मफलोको ही भगवदर्पण करना । यही कारण है कि इन श्लोकोमें क्रमसूचक पद न रहनेपर भी हमने वैसा ही अर्थ किया है ।

ये तीनों क्रमश नीचेकी सीढ़ियाँ कैसे हैं यह जान लेना भी जरूरी है । यह तो मोटी बात है कि उधरसे हटनेपर बारबार मनको खीचके लगाना ही होगा । दूसरा रास्ता हई नहीं । इसे सभी लोग यो ही समझ भी सकते हैं । मगर जब मन इतना गन्दा हो कि भगवानकी ओर विलकुल जाये ही नहीं, तो अभ्यास क्या करेगे खाक ? वज्रकी धरतीको मामूली कुदालमें खोदके उधर ही पानी बहानेका यत्न जिस तरह बेकार होता है वैसा ही यह भी है । कुदालमें तो वज्र कटे-टूटेगा ही नहीं । उलटे कुदाल ही टूटेगी और परिश्रम बेकार होगा । फिर भी वैसी दशा में क्रियाओंमें तो मन जायेगा ही ।

बुरे ही कर्म करते हैं। इसलिये पीछे दिमाग दुःस्त होनेपर सोच लिया कि चलो इनके फलोको ही भगवान को समर्पित करे। इस तरह भले फल तो शायद ही थे जो गये। मगर बुरे तो प्राय सभी थे और सभी गये—खत्म हो गये। इसी आशयसे “सर्वकर्म फलत्याग” कहा है। सर्व कहनेसे बुरे-भले सभी आ जाते हैं। इस प्रकार चक्कर काटके फल और कर्मके द्वारा मनको वहाँ तक पहुँचाते हैं। यही अन्तिम सीढ़ी है।

कहते हैं कि किसी वेश्याका कोई नौकर था। वह प्रतिदिन सुन्दर सुन्दर फूल उसके लिये चुन लाता था। एक दिन रास्तेमें फूल लिये आ रहा था। अकस्मात् उनमें दो एक फूल नीचे गिर पड़े। उसने जो उन्हें उठानेकी कोशिशकी तो देखा कि विष्ठा पर ही जा पड़े हैं। अब तो विवश था और कलेजा मसोसके रह गया। फिर कुछ सोचके बोला, ‘विष्णवे स्वाहा’। कभी सुना था कि विष्णुको अर्पण करनेसे पुण्य होता है। उसने जब कोई उपाय न देखा तो हारके पुण्य ही लूटना चाहा। कहानी तो बताती है कि उसीके करते उस पतितको भी वैकुण्ठका दर्शन मिला। मगर हमें उससे मतलब नहीं है। हमें तो यहाँ इतना ही कहना है कि वेश्याके नौकरकी ही तरह पीछे हारके कर्मोंके फलोको भगवानके अर्पण किया जा सकता है। यह कोई असंभव बात नहीं है। हाँ, है यह सबसे नीचेकी, छोटी और आखिरी बात।

अब हमें प्रसंगवश उन लोगोसे एक प्रश्न करना है जो साकार भगवानकी भक्तिको ही दरअसल सबसे बड़ी चीज गीताके मतसे बतानेपर तुले बैठे हैं। हमने गीताके ही श्लोकोके आधारपर, जो इसी अध्यायके इसी मीकेके ही हैं, कमसे कम चार प्रकारकी भक्तियोंको दिखाया है। इन्हे तो वह भी मानेंगे ही। क्योंकि यह तो हमारी अपनी मनगढन्त चीजें हैं नहीं। तो अब वही बताये कि इनमें कौनसी भक्ति सबसे ऊँची है जिसका टिडोरा गीताने पीटा है? जान और समाधिकी अपेक्षा जो

ऊँची चीज उन्हें जेंचती है वह इनमें कौनसी है ? चारो तो हो नहीं सकती है । और अगर चारो ही हो, तो गजब होगा । क्योंकि साख्य, ज्ञान या समाधिकी अपेक्षा उस आखिरी भक्तिको भी श्रेष्ठ ठहरानेकी हिम्मत जिसे हो वह सचमुच बहादुर है, दिलेर है । अगर यह कहा जाय कि सबसे ऊपर वाली श्रेष्ठ है तो क्यों ? गीताने तो सबको ही एक ही सिल-सिलेमें गिनाया है । यह भी तो नहीं कहा है कि इनमें फलाँसे ही हमारा आशय है ।

लेकिन अगर हमारी कही बात मानी जाय तब तो वस्तुस्थितिका सवाल होता ही नहीं । तब तो मार्गका सवाल ही रहता है और अधिकारियोंके हिसाबसे ये चारो ही अच्छी हैं—जो जिसके योग्य हो, जिसका अधिकारी हो वह उसे ही करे । क्योंकि जनसाधारणके अनुकूल चारो ही हैं । इनमें भी जो सबसे नीचेकी है वही सबसे ज्यादा लोगोंके लिये सभव होनेसे उस दृष्टिसे वही सबसे श्रेष्ठ है, इस कहनेमें कोई हर्ज नहीं है । क्योंकि वह ज्ञानकी जगह लेने या सचमुच उससे भी ऊँचा दर्जा लेने तो जाती नहीं । यहाँ तो काम चलानेकी ही बात है ।

इसी अभिप्रायसे आगेका—१२वाँ—श्लोक भी इस मौके पर ठीक ठीक आ बैठता है । यो तो इस श्लोककी बड़ी फजीती की गई है । हरेक टीकाकारने अपने ही खयालके अनुसार इसे बुरी तरह घसीटा है । किन्तु हमारे जानते जो इसका सीधा-सादा अर्थ है वह यो है । फलत्यागके द्वारा मनको थोड़ीसी शांति और थोड़ासा चैन मिलना शुरू हो जाता है जो धीरे-धीरे बढ़ता जाता है । असलमें जोगमें आके नासमझ लोग जितनी मुस्तैदीसे भले-बुरे काम कर बैठते हैं, पीछे जोश ठंडा होनेपर उतनी ही ज्यादा उन्हें बेचैनी और घबराहट होती है, अगान्ति होती है । क्योंकि उन कर्मोंके भयकर परिणाम आँखोंके सामने नाचने लगे होते हैं । मगर ज्योंही उनमें यह समझा कि फल तो भगवदर्पण हो गये, कि

उन्हे खामखा चैन और शान्तिकी प्राप्ति फौरन ही हुई । यह स्वाभाविक बात है । चाहे पीछे कुछ हो, मगर तत्काल मनकी घबराहट और उसका उद्वेग तो जाता रहा । और एक बार ऐसा होते ही उनने जो इसका तत्काल मजा चख लिया तो फिर यही बात रह-रहके करने लगे । इस तरह उलटे धक्केसे मनकी शांति होते होते ध्यानकी योग्यता होती है । फिर यह ध्यान चाहे सीधे भगवानमें मन लगाके हो, या भगवदर्पण बुद्धिसे कर्म करके हो । यह तो आदमीकी दशा और योग्यतापर ही निर्भर करता है । इसीलिये ध्यानके भीतर भगवदर्थक कर्म भी आ गया । क्योंकि उसके द्वारा भी मनकी एकाग्रता ही तो होती है । हाँ, सीधे हो तो और अच्छी बात हो । इस तरह जब एकाग्रता हुई और ध्यानका रास्ता खुला, तो जो बात पहले दिलमें बैठती ही न थी वह भी बैठने लगी । अनन्य भावनासे भगवानकी भक्ति करे, चाहे निराकारकी हो, या साकारकी— निराकारवालीको ही आत्मदर्शन या समदर्शन भी कहते हैं—यह बात पहले तो दिलमें बैठती ही न थी । मगर अब मनपर काबू होनेसे बैठी । यही है ज्ञान । इसके बाद ही फौरन अभ्यासकी सीढ़ी आ जाती है । क्योंकि यह ज्ञान होते ही एकाएक मन पूर्ण स्थिर तो हो जायगा नहीं । अतएव अभ्यास तो करना ही होगा । इस प्रकार अभ्यास करते-करते अनन्य भक्ति आप ही हो जायगी । यदि साकारमें मन टिकानेका अभ्यास होगा तो उसकी । नहीं तो निराकारकी ही ।

इस प्रकार देखनेसे पता चल गया कि अभ्याससे ज्ञान, ज्ञानसे ध्यान और ध्यानसे भी कर्मोंके फलोंके त्यागको जो बड़ा या अच्छा बनाया है वह केवल इसीलिये कि वह क्रमशः नीचेकी ही सीढ़ियाँ हैं । फलतः आम लोगोके कामकी चीजे वही हैं । 'न कि सचमुच ही उनका दर्जा ऊँचा है । ऐसा मानना तो निरा पागलपन ही न होके इससे पूर्वके श्लोकोके उलटा जाना भी हो जायगा । हाँ, हमने जो कुछ कहा है उसे माननेमें ही

यह बात न होगी । इसीके साथ १२वे श्लोकमें 'क्योकि'के अर्थमें जो 'हि' आया है वह भी दुरुस्त सिद्ध होगा । क्योकि हमारे रास्तेसे तो १२वाँ पहलेके तीन श्लोको की ही बातोंकी पुष्टि करता है न ? "त्यागाच्छान्तिरनन्तरम्"—"त्यागके अनन्तर ही शान्ति" यह भी हमारे अर्थमें ठीक ठीक लग जाता है । इतना ही नहीं । अभ्यासके बाद निराकार और साकार दोनोंकी ही अनन्य भक्ति हो सकती है, हमारे इस कथनका १२वेंके बादवाले श्लोकोसे भी पूरा सम्बन्ध जुट जाता है । क्योकि उनमें जिस दशाका और जिस समदर्शनका विवरण १३से १६ तकके श्लोकोमें है उसमें और "विद्याविनयसम्पन्ने" (५।१८—२१) वाले समदर्शनमें जरा भी अन्तर नहीं है । "विद्याविनय" वाला आत्मज्ञानीका ही है यह तो सभी मानते हैं । इसलिये यहाँ भी उसीको माननेमें कोई उज्र नहीं हो सकता है । साकार भक्तिका भी पर्यवसान उसीमें है, क्योकि उस समदर्शनके बिना तो मोक्ष होई नहीं सकता । यही कारण है कि स्थितप्रज्ञ, भक्त और ज्ञातीत—तीनों ही—के वर्णन एकमें ही हैं ।

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानविशिष्यते ।

ध्यानात्कर्मफलं त्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥१२॥

क्योकि अभ्याससे अच्छा—कामका—तो ज्ञान है, ज्ञानसे भी अच्छा ध्यान है (और) ध्यानसे भी अच्छा—कारगर—है कर्मोंके फलोका त्याग । (क्योकि इस) त्यागसे फौरन ही शांति मिलती है ॥१२॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रं करुण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुख क्षमी ॥१३॥

सन्तुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।

मर्त्यापितमनोबुद्धिर्यो मे न दूष्यते स मे प्रियः ॥१४॥

हमारा जो योगी भक्त किसी पदार्थसे द्वेष न करे, सबके साथ मैत्री और करुणाका भाव रखे, ममता और अहन्ता—माया-ममता—से रहित

हो, सुख और दुःखमें एक रस रहे, क्षमाशील हो, बराबर सतुष्ट रहे, मनको काबूमें रखे, दृढ़ निश्चयवाला हो और मन एव बुद्धिको हममें ही जिसने अर्पित कर—बाँध—दिया हो वही हमारा प्रिय है । १३। १४।

यस्मान्नोद्विजते लोको लोकाश्चोद्विजते च यः ।

हर्षमिर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

जिससे न तो लोग (किसी भी तरह) उद्विग्न हो, जो लोगोसे भी उद्विग्न न हो सके और जो हर्ष, क्रोध, भय और उद्वेग—घबराहट या परीशानी—(इन सबों)से रहित हो वही मेरा प्रिय है । १५।

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।

सर्वारंभपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

जो मेरा भक्त बेफिक्र या बेपर्वाह, पवित्र, चतुर (और) पक्षपात रहित (हो), जिसमें भय या परीशानी न हो (और) जो सभी प्रकारके सकल्पोसे सर्वथा रहित हो वही मेरा प्रिय है । १६।

न्यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न कांक्षति ।

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

जिस भक्तको न तो किसी चीजसे खुशी हो और न रजिश, जिसे न तो कोई चिन्ता हो न आकाक्षा और जो बुरे-भले सभीसे नाता तोड़ चुका हो वही मेरा प्रिय है । १७।

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

शीतोष्णसुखदुःखेषु समः संगविवर्जितः ॥ १८ ॥

तुल्यनिन्दास्तुतिमौनी सन्तुष्टो येन केनचित् ।

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

जो शत्रु और मित्रमें सम है—जिसके शत्रु मित्र हई नहीं, मान-अपमानमें भी जो सम है—विचलित नहीं होता, शीत-उष्ण, सुख-

दुःखादिमें भी जो एक ही तरह रहे, जिसे कही भी आसक्ति न हो, निन्दा और स्तुति जिसके लिये एक सी हो, जिसकी जवान काबूमें हो, (आवश्यकता होनेपर काम चलाऊ) जोई मिल जाय उसीसे जो सतुष्ट हो जाये, जिसका कोई घरवार न हो और जो अचल बुद्धिवाला हो, वही मनुष्य मेरा प्रिय है । १८।१६।

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।

श्रद्धधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥२०॥

जो भक्तजन मेरी ऊपर बताई इन धर्म युक्त (एव) अमृततुल्य-वातोके अनुसार श्रद्धापूर्वक चलते और मेरे सिवाय अन्य किसीकी पर्वा नहीं करते वह मेरे अत्यन्त प्रिय है । २०।

यहाँ १३वें श्लोकमें जो मंत्र और करुण शब्द हैं वह “मंत्री करुणा-मुदितोपेक्षाणा सुखदुःखपुण्यापुण्यविषयाणा भावनातश्चित्त प्रसादनम्” (योग० १।३३)के अनुसार मंत्री तथा करुणा गुणवालोंके ही वाचक हैं । जैसे सावुनसे कपड़ेकी मैल हटाते हैं वैसे ही चित्तकी मैल हटाने और उसे न आने देनेके ही लिये ये दोनों गुण माने गये हैं । यदि सुखियाके साथ मंत्री न हो तो ईर्ष्या हो सकती है । इसी तरह दुखिया पर करुणा न हो तो दुःखसे द्वेष हो सकता है । यही दोनों भारी मैल हैं ।

इसी प्रकार उद्वेगका अर्थ है घबराहट । जिसके आचरण या रहन-सहनसे औरोंको तथा औरोंके कामोंसे जिसे परीशानी जरा भी न हो वही सच्चा भक्त है ।

सर्वारभपरित्यागीका अर्थ है किसी भी भले-बुरे कामका सकल्प न करे । क्योंकि सकल्पके बाद जो कामना होती है वही फँसाती है ।

उदासीनके मानी हैं “कोई मरे कोई जिये; फक्कड घोल बताशा पिये” । यानी दुनियाके झमेलोंका जिसपर कोई असर न हो—जो किसी और न झुके ।

यद्यपि इन श्लोकोमे सम शब्द दोई बार आया है और उसीके अर्थमें तुल्य एक बार आया है, तथापि अन्तके सात श्लोक समदर्शनका ही चित्रण करते हैं और यही है आत्मज्ञान । इस अध्यायमे प्रतिपादित भक्तिका रहस्य तो बताई चुके हैं और वही इसका विषय है ।

इति श्री० भक्तियोगो नाम द्वादशोऽध्यायः ॥१२॥

श्री० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका भक्तियोग नामक बारहवाँ अध्याय यही है ।

तेरहवाँ अध्याय

यह बात बारहवें अध्यायके शुरूमें ही कह चुके हैं कि वह समूचा अध्याय ग्यारहवेंके बाद प्रसंगवश आ गया है। इसीलिये उसे पूरा करनेके बाद पुनरपि मुख्य विषय ज्ञानविज्ञान एवं उसके पदार्थोंपर आ जाना जरूरी है—उन्हीं पदार्थोंपर जिनका सविस्तर निरूपण दसवें तथा प्रदर्शन ग्यारहवें अध्यायमें हुआ है। वहाँ आत्मासे ही शुरू करके प्राण, चेतना, मन आदि सभी पदार्थोंके साथ ही नदी, पहाड़ आदि मुख्य-मुख्य पदार्थोंका वर्णन आया है। उन्हींमेंसे कुछ प्रमुख पदार्थोंके साथ ही कितनी ही रहस्यमय वस्तुओंको ग्यारहवेंमें दिखाया भी गया है इस तरह दसवें और ग्यारहवेंका पूरा मेल है। बल्कि यो कह सकते हैं कि दोनों मिलके वस्तुतः एक ही अध्याय है। इसीसे विभूति और योग दोनोंका ही उल्लेख दसवेंमें एक ही साथ किया भी है। इसे दो भागोंमें बाँटा तो गया है सिर्फ आसानीके लिये। जिससे दसवेंमें मौखिक विवरण और ग्यारहवेंमें उसीका प्रत्यक्ष प्रयोग होनेसे समझनेमें आसानी हो। यही वजह है कि तेरहवें अध्यायका श्रीगणेश दरअसल विभूतियोंसे ही शुरू होता है। यही उचित भी है। ग्यारहवेंमें जब उन्हीं विभूतियोंका प्रदर्शन है तब तो मौखिक विचार या विवेचन-विश्लेषणके लिये विभूतियोंको ही लिया जाना चाहिये। यह तो पहले ही कई बार कह चुके हैं कि मननका काम चालू रहना ही चाहिये। यही कारण है कि ग्यारहवेंके प्रयोगके बाद भी शेष अध्यायोंमें वह चालू है, तेरहवेंमें भी वही शुरू होके आगे बढ़ता है।

यही यह भी जान लेनेकी चीज है कि तेरहवें तथा चौदहवें अध्यायमें

भी इस सृष्टिका ही विश्लेषण-विवेचन है। सोलहवे एव सत्रहवेंमें इस विवेचन-विश्लेषणसे होनेवाले ज्ञानके सम्बन्धकी ही, कुछ बातोंका प्रकारान्तरसे निरूपण है। ज्ञानकी असली बुनियाद क्या है, उसके लिये कौन-सी चीज जरूरी है, उसमें क्या क्या बाधाये कैसे आती हैं, यही बातें सोलह तथा सत्रह अध्यायोंमें मुख्यतः आई हैं। रह गया बीचका पन्द्रहवाँ अध्याय। सो इसमें दोनोंका मिश्रण है। कुछ दूर तक शुरूमें मुख्यतः सृष्टिकी बात है और अन्तमें प्रधानतया ज्ञानकी ही बात आई है। इस प्रकार पाँच अध्यायोंका बँटवारा प्रायः दो समान भागोंमें करके ज्ञानविज्ञानका निरूपण एक प्रकारसे पूरा कर दिया गया है। अठारहवेंमें समस्त गीताका उपसंहार है। इसीलिये स्वभावतः ज्ञानविज्ञानकी भी बातें आई ही हैं, जैसा कि त्रिगुणात्मक पदार्थोंके निरूपणसे स्पष्ट है।

हाँ, विभूति सबधी पदार्थोंको देखने और जाननेके बाद जो पहला सवाल किसी भी समझदारके मनमें हो सकता है वह यही कि आखिर इन सभी भौतिक या प्राकृतिक पदार्थोंका निर्लेप आत्मासे ताल्लुक क्या है और क्यों है? यदि कुछेकका सम्बन्ध रहे भी, तो भी सभी महाभूतों और पर्वतादि भीषण पदार्थोंसे क्या ताल्लुक? अगर यह भी मान ले कि क्लिष्टसे क्लिष्ट और भीषणसे भीषण हिम-प्रदेशों तकमें भी जीवोंकी सृष्टि तो मिलती ही है, उस जीवसे सूना तो कोई पदार्थ हुई नहीं, तो सवाल होता है कि काजीको शहरकी फिक्रसे दुबले होने तथा मरनेकी क्या जरूरत? अर्जुन चला था अपनी शकाये मिटाने। उसे थी अपनी आत्माके कल्याणकी चिन्ता। फिर सारे ससारके इस पैवारेकी क्या जरूरत? और अगर यही मान ले कि आत्मा तो एक ही है और उसीके ये अनन्त रूप हैं, इसीलिये सभीकी फिक्र करनी ही पड़ती है, तो प्रश्न होता है कि ये अनन्त रूप हुए क्यों और कैसे? यह आत्मा इस भारी बलामे आ फँसी क्योंकर? इन वाहियात पदार्थोंसे इसका मेल भी क्या है कि

इनमें आ फँसी ? यदि ये पूर्व जानेवाले हैं तो वह पच्छिम + फिर यह क्या हो गया कि दोनोंकी जुटान आ जुटी और सारी विडम्बना खड़ी हो गई ? इस तरहके प्रश्नोका उठना निहायत अनिवार्य है । कृष्ण इसे बखूबी समझते थे । यही कारण है कि बिना पूछे ही इनका उत्तर देना तेरहवें अध्यायके पहले श्लोकसे ही शुरू कर दिया ।

सचमुच गीताका यह अध्याय बहुत ही सुन्दर है । इसकी व्यावहारिक उपयोगिता होनेके साथ ही निरूपणकी शैली कितनी सरस और चित्ताकर्षक है । देखिये तो सही, आखिर खेतोका और खेतिहर किसानका भी क्या ताल्लुक होता है । किसान जब चाहे छोड़के भाग जा सकता है । उसीने तो खेतोको अपनाया है और उनके हानि-लाभकी जवाबदेही माथे पर अपने मनसे ही ली है । परिणाम यह होता है कि वह खेतोके साथ बँध जाता है, उसका उनके साथ अपनापन हो जाता है, उन्हें वह अपना—निजी—मान बैठता है । हालाँ कि जमींदार और सरकार पद-पदपर उसे उनसे बेदखल करनेको तैयार रहती हैं । बेदखल कर भी देती हैं । फिर भी उसका अपनापन पिंड नहीं छोड़ता और वह छाती पीटके मरता है । बेदखलीके पहले भी न सिर्फ उनकी उपजके ही लिये जवाबदेह होता है, किन्तु उनसे होनेवाले हानि-लाभका भी उत्तरदायित्व उसी पर होता है । वह उसीके पीछे मरता रहता है । इतना ही नहीं । यो तो उसने अपने मनसे उन्हें हथियाया था । मगर अगर यो ही उन्हें छोड़ भागना चाहे तो जाने कितनी ही कानूनी-गैरकानूनी अडचनें खड़ी हो जाती हैं, जिनके करते छोड़के भाग भी नहीं सकता । इस बुरी गतिके लिये बेशक उसकी नादानी, बेअक्ली और पस्तहिम्मती ही जवाबदेह है । यह बात हमारी नजरोके सामने रोज ही गुजरती है ।

वस, ठीक यही हालत आत्माकी है । वह खेतिहर है, खेती करने-

वाला है, खेतोकी सारी बातें जानता है कि खेत कैसे है, किनमें क्या पैदा होता है, हो सकता है, वगैरह-वगैरह। वह क्षेत्रज्ञ है, क्षेत्री है। और ये इन्द्रियादि भौतिक पदार्थ ? यही तो खेत है, क्षेत्र है। यही तो लम्बे-चौड़े चारों ओर फैले हैं और जाने हजारों तरहकी बुरी-भली फसलें पैदा करते रहते हैं। इन्हींके मालिक आत्माराम है। वह इन्हींको लेकर परीशान है, पामाल हो रहे हैं, जल-मर रहे हैं। इन खेतोंके भी दो विभाग हैं, व्यष्टि और समष्टि। व्यष्टि या टुकड़े-टुकड़ोंके भीतर सभीके जुदे-जुदे शरीर वगैरह आ जाते हैं। समष्टि, जो एक जगह मिली-मिलाई चीज है, के भीतर, प्रधान या मूल प्रकृति, महत्तत्त्व, अहंकार आदि आ जाते हैं। यह बात हम पहले ही बखूबी बता चुके हैं। वही कह चुके हैं कि महत्, महत्तत्त्व या महान् नाम समष्टि बुद्धिका ही है। इसी बातको इस तेरहवेंके शुरूमें ही अच्छी तरह लिख दिया है। आत्माके शरीरके ही भीतर इस स्थूल शरीर और प्रकृतिको लिखा है। उसके बाद इससे सम्बन्ध रखनेवाली सभी चीजोंका ब्योरा भी दिया है। इस तरह समूचे ससारको शरीर और शरीरवाले या शरीरी—देही—के रूपमें दो हिस्सोंमें बाँट दिया है और कह दिया है कि यह सब ब्रह्म, आत्मा या परमात्माका ही—मेरा ही—पसारा है। जब शरीरकी सारी बातोंकी जवाबदेही शरीरी पर ही है यह रोज ही देखते हैं, इसीलिये शरीरके सुख-दुःखोंको भी उसे ही भोगना पड़ता है, तो फिर समूचे ससारकी बला भी उसीके माथे क्यों न आये ? जैसे रस्सीका काम है किसी पदार्थको कहीं बाँध देना, फाँस देना, रस्सीको गुण या गोन भी कहते हैं, ठीक उसी तरह तीनों गुणोंने इस खेतिहर आत्मारामको शरीरमें बाँध और फाँस दिया है। यही बात “कारण गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु” (१३।२१)में कही गई है। जिस तरह वेश्या किसी भोले-भालेको फँसाके उसे खराब कर डालती है, वैसे ही प्रकृति अपनी अनेक वेषभूषा बनाके आत्माको फँसा

लेती और तवाह कर डालती है। यही बात "पुरुष प्रकृतिस्थो हि भुक्ते प्रकृतिजान् गुणान्" (१३।२१) में कही गई है।

प्रश्न होता है कि क्षेत्रज्ञ इन क्षेत्रोमे खुद ही बँध तो गया है। अब इनसे पिंड छूटनेमें दिक्कत भी है। वेश्याने इस भोले-भालेको अनजानमें फँसा लिया है सही। काफी बर्बाद भी कर डाला है। मगर क्या इस आफतसे छूटनेका कोई उपाय नहीं है? और अगर है तो कौन सा?

उत्तर है कि उपाय जरूर है। जब हम सारी बातें ठिकानेसे समझ जायँ, अपनी हालत बखूबी जान जायँ, हमारा क्या अधिकार है, हम क्या कर सकते हैं, फँसनेकी वजह क्या है, आदि चीजे जान ले, तो हिम्मत कर इन्हें उठा फेंकेगे। दूसरा रास्ता है नहीं। इसके लिये खेतोका पूरा व्योरा और शुरूसे उनका इतिहास भी जान लेना जरूरी है कि ये कब कैसे तैयार हुए और हम इनमें कैसे-कैसे फँसे। क्योंकि इसी जानकारीसे हमें काफी वजहें मिल जायँगी, जिनके बलपर वाजीदावा देके हट जायँ। और माकूल वजह होनेपर इसमें अडचन भी क्यों होगी? यही बात शुरूके "महाभूतान्यहकार" प्रभृति श्लोकोमें है। इनमें खेतोका कच्चा चिट्ठा है। "अमानित्वमदभित्व" आदिमें जानकारीके उपाय बताये गये हैं जिससे हम पूरे आगाह हो जायँ और हिम्मत ला सकें। वेश्याका कच्चा चिट्ठा जान लेनेपर ही, उसके सभी गुणों—सभी कारनामों—को बखूबी समझ लेनेपर ही, उसके जालसे छूट सकते हैं। इसीलिये प्रकृतिका व्योरा दिया गया है, ताकि जानकर सजग हो सकें। इन्हीं सब बातोंको दिमागमें रखके—

श्रीभगवानुवाच

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥१॥

श्रीभगवान कहने लगे (कि) हे कौतेय, इस शरीरको (ही) क्षेत्र—
खेत—कहा जाता है (और) जो इसे बखूबी जानता है उस (आत्मा)को
ही उसके जानकार लोग क्षेत्रज्ञ या खेतिहर कहते हैं । १।

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥२॥

हे भारत, सभी क्षेत्रोमे (रहनेवाला) क्षेत्रज्ञ भी मुझीको जानो ।
(इस तरह) क्षेत्र और क्षेत्रज्ञका जो ज्ञान है वही ज्ञान मैं ठीक मानता
हूँ । २।

यहाँ 'भी'के मानीमे जो 'च' आया है, और इसीकी ओर इशारा
करते हुए उत्तरार्द्धमे जो क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञ दोनोका उल्लेख है उससे भी,
यही मानना पडता है कि 'भी' कहनेसे क्षेत्र ही लिया जाना चाहिये ।
इस तरह क्षेत्र-और क्षेत्रज्ञ दोनो ही परमात्मा या ब्रह्मसे जुदा सिद्ध नहीं
होते । फलत अद्वैतवाद स्थापित होता है । इसी अद्वैत ज्ञानको कृष्ण
अपना मत, निजी मन्तव्य कहते हुए सही बताते हैं । यहाँ सभी क्षेत्रोमे-
के अर्थमे "सर्वक्षेत्रेषु" कहके 'क्षेत्रज्ञ' जो एक वचन दिया है उसका आशय
यही है कि एक ही आत्मा सबमे व्याप्त है । उसीके ये अनन्तरूप है, शरीर
है और सब कुछ है । इसीलिये अर्जुनके वास्ते सभीकी जानकारी और
चिन्ता जरूरी थी ।

तत्क्षेत्र यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥३॥

वह क्षेत्र जो कुछ है, जितने प्रकारका है और उसके जितने विकार
या कार्य है, (साथ ही) वह (क्षेत्रज्ञ) भी जो कुछ है और उसका जो प्रभाव
है, सभी कुछ सक्षेपमे मुझसे सुन लो । ३।

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥४॥

ऋषियोने (यही बात) बहुत ढगसे वर्णन की है, वेदके अनेक मन्त्रोने जुदा-जुदा (कही है) और ब्रह्मप्रतिपादक उपनिषद वाक्योने भी तर्क-युक्तिके साथ निश्चित रूपसे बताई है । ४।

इस श्लोकमें इस विषयके प्रमाणोको कह चुकनेके बाद अगले श्लोकमें क्षेत्र-क्षेत्रज्ञकी पूर्वोक्त सारी बातें कहना शुरू करेंगे और इस प्रकार तीसरे श्लोकमें छिड़ी बातोको बतायेंगे । यही बात १८वे श्लोक तक जायगी । उसके बाद इन्हीका विशेष विश्लेषण चलेगा । यहाँ ऐसा कहनेका प्रयोजन यही है कि यह एकदम कोई नई बात नहीं है जिसे पहले पहल कृष्ण ही कह रहे हो । क्योंकि सृष्टि और उससे आत्माका सम्बन्ध यह चीज बहुत ही पुरानी है । इसीलिये इसपर ऋषि-मुनियो, वैदिक मन्त्रो और उपनिषदोका ध्यान जाना जरूरी था । और अगर फिर भी न गया है, तो हो न हो कुछ बात है, ऐसा खयाल हो सकता था । फलत आगेके उपदेशोमें अश्रद्धाकी गुजाइश भी हो सकती थी । इसलिये पहले ही कह दिया कि ये बातें अपने-अपने ढगसे पहले भी सबने खूब ही लिखी है । कर्म-अकर्म या कर्मयोगकी बात तो जुदी है । इसलिये उसमें मतभेद या नवीनताकी गुजाइश हो सकती है । वह मानी भी जा सकती है । मगर जिस आत्मज्ञानके आधारपर वह बात कही गई है उसमें ही यदि गड़बड़ हो तो समूचा आधार ही खत्म समझिये । यह भी नहीं कि इसमें भी मतभेद रहेगा ही । यह तो कर्तव्यकी बात न होके वस्तुस्थिति या ठोस चीज (hard fact)की बात है न ? और अगर इसमें ही मतभेद या नवीनता चले तो सर्वत्र अविश्वास ही अविश्वास हो जायगा । इसीलिये यह कह देना जरूरी था कि इसमें सभीकी एक ही राय है । हाँ, कहनेका तरीका जुदा-जुदा जरूर है ।

इस श्लोकमें ऋषियो, वैदिक मन्त्रो और ब्राह्मणो या उपनिषदोके वचनोका निर्देश है । वैदिक मन्त्रोके द्रष्टा या बनानेवाले बहुतेरे ऋषियोको

तो मानते ही हैं। उन्हींकी ओर इशारा करते हुए उपनिषदों तथा ब्राह्मण-ग्रंथोंमें प्रायः जगह-जगह लिखा पाया जाता है कि “ऐसा तो ऋषिने भी कहा है” “तदुक्तमृषिणा”। वेदमंत्रोंके रूपमें ही सही या और रूपमें भी सही। हर हालतमें ऋषियोंने पहले बहुत कुछ कहा है जरूर। वह लोग स्वतंत्र रूपसे आत्मा और सृष्टिका विवेचन न करते, भला यह कैसे संभव था ? उनका तो यही काम ही था। इस तरह एक तो उनका स्वतंत्र कथन है। दूसरे वैदिक मंत्रोंमें भी “नासदीय सूक्तमें”, जो ऋग्वेदके दसवें मंडलका १२६वाँ सूक्त माना जाता है, तथा अन्यान्य वींसियों मंत्रोंमें ब्रह्मसे इस सृष्टिके विस्तारका उल्लेख है। वैदिक मंत्रोंको ही यहाँ छन्द पदसे लिया है। “एक सन्त बहुधा कल्पयन्ति” (ऋग्वेद १०। ११४।५), “एक सद्विप्रा बहुधा वदन्ति” (ऋ० १।१६४।४६), “देवानां पूर्व्येभ्यो ऽसत सदजायत” (ऋ० १०।७२।२), तथा “द्वासुपर्णा सयुजा” (१।१६४।२०) आदिमें कितना सुन्दर और घाद-विवादात्मक वर्णन है ! पुरुषसूक्तमें, जो यजुर्वेदमें भी पाया जाता है, यही बात कितनी विशद रूपमें है ! वैदिक मंत्रोंके सिवाय वेदके ही ब्राह्मण भागमें जो उपनिषद माने जाते हैं उनमें तो इस सृष्टिका वर्णन तर्क और युक्तियोंके साथ आया ही है। यदि केवल छान्दोग्यके छठे अध्यायको ही देखें तो तबीअत खुश हो जाय। यो तो प्रश्न, श्वेताश्वतर आदिमें भी यही बात आती है। वहाँ भी पूरा वाद-विवाद एवं गंभीर विवेचन पाया जाता है। मुण्डकोपनिषद (३।१।१)में तो ऋग्वेदका “द्वासुपर्णा सयुजा” मंत्र ही ज्योका ल्यो आया है।

छान्दोग्यके छठे अध्यायके दूसरे ही खंडमें पहले कहा है कि सृष्टिके पहले केवल सत् या ब्रह्म था और उसीसे सृष्टि हुई “सदेवसोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्”। उसके बाद ही कुछ मतवादोंका उल्लेख करके और यह कहके कि वह तो पहले असत् या शून्य ही मानते और उसीसे

सृष्टिका पसारा स्वीकार करते हैं, यह सुन्दर तर्क दिया है कि भला यह कैसे होगा ? भला, असत्से यह विरोधी सत् पदार्थ कभी पैदा हो सकते हैं ? “कुतस्तु खलु सोम्यैव स्यादिति होवाचकथमसत् सज्जायत” ? भला, इससे बढ़के निश्चित और तर्कयुक्त बात और क्या हो सकती है ? इसी अध्यायमें पूर्वोक्त वटबीजका दृष्टान्त देके समझाया गया है । यह भी कहा गया है कि जल, अग्नि आदिसे ही उसके मूल कारण ब्रह्मका पता लगता है । ऐसी ही हजारों युक्तियाँ देके और विश्लेषण-विवेचन करके ब्रह्मका तर्क-दलीलके साथ अत्यन्त निश्चित प्रतिपादन किया गया है । इन्हीं वचनोको इस श्लोकमें ब्रह्मसूत्रपद या ब्रह्मके सूचक एव प्रतिपादक वाक्य कहा है । इसपर विशेष विचार पहले ही हो चुका है ।

महाभूतान्यहकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥५॥

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं सघातश्चेतना धृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥६॥

पाँच महाभूत, जिन्हें पञ्चतन्मात्रा या सूक्ष्म भूत कहते हैं, अहकार, समष्टिबुद्धि या महत्तत्त्व, प्रकृति, ग्यारह इन्द्रियाँ, इन्द्रियोके पाँच विषय, इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, शरीर, जो इन्द्रियोके सम्बन्धसे सुख-दुःखका अनुभव करता है, चेतनता या बुद्धि और धैर्य—सक्षेपमें यही क्षेत्र और उसके विकार—कार्य—कहे गये हैं । ५।६।

इस पर यहाँ ज्यादा लिखनेकी जरूरत नहीं । पहले ही पूर्ण प्रकाश डाल चुके हैं । सास्य दर्शनमें प्रकृति, महान्, अहकार और पञ्चतन्मात्रा ये आठ, दस इन्द्रियाँ और अन्तःकरण ये ग्यारह और इन्द्रियोके रूप, रस आदि पाँच विषयोको मिलाके सोलह, इस प्रकार कुल चौबीस पदार्थ मानके प्रकृति या प्रधानको मूल माना है । वही यहाँ तीसरे श्लोकका क्षेत्र है । जिन सातको उसके बाद गिनाया है ये प्रकृति-विकृति कहाते

है । प्रकृतिसे पैदा होनेसे विकृति या विकार और कार्य कहे जाते हैं । खुद इन्द्रियादिको पैदा करनेके कारण ही प्रकृति या कारण भी कहे जाते हैं । तीसरे श्लोकमे जो क्षेत्रके प्रकारका उल्लेख है वह यही सात है । प्रकृति-विकृतिकी जगह यादृक् या जितने प्रकारका कह दिया है । शेष सोलह और इच्छादि सात कुल तेईसको यहाँ विकार, विकृति या कार्य कहा है । सांख्यके सोलहकी सख्याको कुछ और भी बढ़ा दिया है । दूसरा फर्क नहीं है । इसका और भी विस्तार हो सकता है । इसीलिये कह दिया है कि सक्षेपमे ही इतने गिनाये हैं ।

तीसरे श्लोकमे “जिससे जो बनता या होता है”—“यतश्चयत्”—भी एक बात कही गई है । उसका उत्तर या विवरण आगेके पाँच श्लोकमे है । तीसरे श्लोकमे इसके बाद ही क्षेत्रज्ञकी बात आ गई है, जिसका विवरण इन पाँच श्लोकोके बाद ही १२वेंसे १७वें तकमे आया है । फिर १८वेंमे सभीका उपसंहार कर लिया है । यहाँतक तो तीसरे श्लोककी बातें सक्षेपमे ही कह दी गई हैं । इसीलिये १९वेंसे फिर विशेष विवरण और निरूपण क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके ही बारेमे चला है, न कि अन्य व्योरेके बारेमे । अठारहवेंमे लिखा है कि क्षेत्र, ज्ञान और जेय—क्षेत्रज्ञ—को कह चुके । उससे पता चलता है कि पाँच श्लोकमे जो ज्ञानकी बात आई है वही “यतश्चयत्” का उत्तर या विवरण है । इन शब्दोका मोटा अर्थ यह है कि “जिससे जो हो सके” । साढे चार श्लोकमे जो कुछ गिनाया है वह ज्ञानोत्पत्तिके साधन हैं । उनके बिना ज्ञान होई नहीं सकता । उनमे हरेक ज्ञानके लिये अनिवार्य रूपसे अपेक्षित है, जैसा कि उनके नामोसे ही स्पष्ट है । कुल २१ बातें गिनाई गई हैं और सभी ऐसी ही हैं । यो तो “जन्ममृत्यु-जराव्याधि” (१३।८)मे चारोके अलग-अलग दुःख एव दोष देखनेसे आठ हो जा सकते हैं । फलतः २१की जगह २७ हो जायँगे । शेष आधे या ग्यारहवेंके उत्तरार्द्धमे कह दिया है कि ये ज्ञान हैं और इनसे उलटी

वातें हैं अज्ञान हैं । ज्ञानके साधन होनेसे ही इन्हें ज्ञान कह दिया है । इसी तरह अज्ञानके साधन या पैदा करनेवाले अभिमान, दभ, हिंसा आदिको अज्ञान भी इसीलिये कह दिया है । इससे साफ हो गया है कि किनसे ज्ञान पैदा होता है और किनसे अज्ञान । इस तरह जिससे जो पैदा होता है यह जो तीसरे श्लोकमे कहा गया है उसका विवरण इन पाँचोंमें पूरा हो गया । पाँचोंने कह दिया कि अभिमान-शून्यता आदिसे ज्ञान होता है और अभिमान आदिसे अज्ञान ।

अमानित्वमदभित्वमहिंसा क्षातिरार्जवम् ।
 आचार्योपासन शौच स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥७॥
 इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहकार एव च ।
 जन्ममृत्युजराव्याधि दुःखदोषानुदर्शनम् ॥८॥
 असक्तिरनभिष्वग पुत्रदारगृहादिषु ।
 नित्य च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥९॥
 मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।
 विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनससदि ॥१०॥
 अध्यात्मज्ञाननित्यत्व तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।
 एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥११॥

अभिमान-शून्यता, दभ या दिखावटी कामकी शून्यता, अहिंसा, क्षमा, नम्रता, आचार्य या उपदेशककी सेवा-शुश्रूषा, पवित्रता, स्थिरता, मनपर काबू, इन्द्रियोके विषयोसे वैराग्य, अहकारका त्याग, जन्म-मृत्यु-बुढ़ापा-रोग इन चारोंके दुःखो और बुराइयोंका निरन्तर खयाल, पुत्र-स्त्री-घरवार आदिमे आसक्तिका त्याग तथा इनमे तन्मयताका न होना, बुरी-भली वाते हो जानेपर भी हमेशा चित्तमे उनका असर होने न देना, भगवान या आत्मामे ऐसी अनन्य भक्ति जो कभी डिग न सके, एकान्त स्थानका सेवन, लोगोंके भीड़-भड़कमे रुचिका न होना, अध्यात्मशास्त्रमे निरन्तर

लगे रहना और तत्त्वज्ञान या आत्मसाक्षात्कारके प्रयोजनपर नजर रखे रहना, यही ज्ञानके साधन है। इनके विरुद्ध अभिमान, दम्भ आदि अज्ञानको पैदा करते और बढ़ाते हैं। ७।८।९।१०।११।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।
 अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्मासदुच्यते ॥१२॥
 सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
 सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्त्य तिष्ठति ॥१३॥
 सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।
 असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥१४॥
 बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।
 सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥१५॥
 अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥१६॥
 ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।
 ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥१७॥

जो जानने योग्य—क्षेत्रज्ञ—है और जिसके ज्ञानसे मोक्ष मिलता है वही वस्तु अभी-अभी कहे देता हूँ। (वह वस्तु) आदि शून्य परब्रह्म ही है। वह न तो स्थूल और कार्य कहा जाता है और न सूक्ष्म और कारण ही। उसके हाथ, पाँव, आँख, सर और मुँह सभी जगह हैं—अर्थात् वह सर्वत्र मौजूद है। उसके कान (भी) सर्वत्र हैं। वह सभी पदार्थोंको घेरे पड़ा है। सभी इन्द्रियोके कामोमे वह लिपटासा रहता है (जरूर)। (मगर वस्तुतः) सभी इन्द्रियोसे रहित है। कही भी चिपका नहीं है। (फिर भी) सबको कायम रखता है। निर्गुण है। (साथ ही) गुणों (के कामों और फलों)को भोगता (भी) है। सभी पदार्थोंके बाहर भी है और भीतर भी। (स्वयमेव) चर, अचर (पदार्थ रूपी भी) है। सूक्ष्म

होनेसे ही बखूबी जाना नहीं जा सकता । दूर भी है (और) नजदीक भी । पदार्थोंमें बँटा न होके सबमें एकरस है । (मगर) अलग-अलग जैसा लगता है । पदार्थोंका भरण-पोषण करनेवाला उसीको जानना चाहिये । वही सबको ग्रस लेनेवाला और बनानेवाला भी है । वह ज्योतियोंको भी ज्योति देनेवाला (तथा) अँधेरेसे परे माना जाता है । (वही) पूर्वोक्त ज्ञान है और ज्ञेय भी । ज्ञानके द्वारा प्राप्त करने योग्य भी वही है । वही सबोंके हृदयोमें मौजूद है । १२।१३।१४।१५।१६।१७।

इन श्लोकोमें जो कुछ भी वर्णन है वह अलंकारिक होनेके साथ ही वास्तविक स्थितिसे पूरा ताल्लुक रखता है । यही इसकी खूबी है । आत्माके बारेमें जो कुछ हमने पहले लिखा है यदि उसे अच्छी तरहसे हृदयगम कर लिया जाय तो ये सारी बातें बखूबी समझमें आयें । इन्हें पढके मजा भी आये । हाँ, एक बात कह देना जरूरी है । आत्मा तो ऐसी ठसाठस भरी हुई जैसी है कि उसमें विभाग करने या उसे अलग-अलग देखनेकी गुजाइश हई नहीं, वशत्ते कि हमारी दृष्टि ठीक हो । आखिर इचभर भी, अणु या बालभर भी कोई जगह है नहीं जो खाली हो । जहाँ कुछ नहीं वहाँ अनन्त परमाणु ही मौजूद हैं, या अगर और नहीं तो दिशा और काल (Space and time) तो हई, और वह है इन सबोंकी आत्मा । इसीलिये बीच-बीचमें फाँक पडनेकी सभावना ही कहा है ? फलत चाहे हम कुछ बोले, कही जायँ, कही हाथ बढ़ाये, किधर भी मुँह, सर या आँखे करके इशारा करे, सर्वत्र सब कुछ जानने-सुननेके लिये वह मौजूद ही है । उसके बिना टिके कौन ? और न टिकनेमें भी तो निषेध रूपसे (negatively) उसे रहना ही पडता है ।

यहाँ ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञानगम्य ये तीन बातें कही गई-हैं । इनमें दो तो पहले ही आ चुकी हैं—ज्ञान और ज्ञेय । इसीलिये उचित समझते हैं कि उन्हींका उल्लेख इन श्लोकोमें माना जाय, न कि सर्वसाधारण

ज्ञान और ज्ञेयका । १८वे श्लोकमें भी, जो आगे आ रहा है, उसी ज्ञान और ज्ञेयका नाम लिया है । अतएव बीचमें दूसरे ज्ञान और ज्ञेयको लेना हमने उचित नहीं समझा । तब तो जबर्दस्तीसी हो जाती—अकाड ताडव बन जाता । एक बात और भी इस ज्ञान और ज्ञेयके ही सम्बन्धमें जान लेनेकी है । पहले भी “क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानि” (१३।२)में ज्ञानकी बात आई है । वहाँ ज्ञेयकी जगह क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञ आये हैं । बेशक “अमानित्व” आदिमें जो ज्ञान शब्द है वह ज्ञानके साधनोके ही लिये आया है । मगर इसके यह मानी हर्गिज नहीं कि उससे उन साधनोका ही बोध होता है, न कि ज्ञानका भी । उसका तो असली मतलब यही है कि इन्हीं साधनोसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वही क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञका यथार्थ ज्ञान हो सकता है, उसीसे हम इन दोनोंकी हकीकत जान सकते हैं । फिर भी “क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो” इस षष्ठीके रहनेके कारण उन दोनोंके ज्ञेय या ज्ञानके विषय होनेपर भी उस ज्ञेय और इस ज्ञेयमें फर्क है । वहाँ ज्ञान ही प्रधान और वही दोनो अप्रधान है । क्योंकि क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके जो रूप हैं और जिनका ज्ञान होता है वह तो मायामय है, कल्पित है । उनकी भी हकीकत तो ब्रह्मात्मा ही है । इसीलिये षष्ठी लिखके उन्हें अप्रधान या अमुख्य बना दिया है । मगर यहाँ तो साफ ही ‘ज्ञेयम्’ लिखा है । इसलिये यह मुख्य है । अतएव ‘ज्ञानगम्य’ विशेषण यहाँ लगा दिया है । इसका आशय यह है कि ज्ञानके द्वारा अन्तमें हमें वही पहुँचना है । फिर वह असल और हकीकत क्यों न हो ? ऊपरके श्लोकोंमें जिन अनेक रूपोंमें इस ब्रह्मात्माको दिखाया है कहीं लोग उन रूपोंको ही ठीक न मान बैठे इसलिये भी ‘ज्ञानगम्य’ कह दिया, जिससे स्पष्ट हो गया कि ये सब रूप या ढग केवल उसे जानने, देखने या नजरमें लानेके लिये ही हैं, न कि वही वस्तु-गत्या इन रूपोंवाला है । इस तरह उसके प्रभावकी भी जानकारी हो जाती है । यह बात ‘यत्प्रभावश्च’में पहले ही आई थी भी ।

अब आगेके श्लोकमें यहाँतक कही गई सभी बातोंका उपसंहार करते हुए इसकी आवश्यकता भी बता देते हैं । किन्तु उसके बाद पुनरपि क्षेत्र या प्रकृतिका विशेष व्योरा जानना जरूरी है । क्योंकि उसके गुणों और चालोंको जाने बिना उससे पार पा नहीं सकते । साथ ही, क्षेत्रज्ञ उसमें किस तरह फँसता है यह भी जान लेना जरूरी होनेके कारण उसका भी कुछ व्योरा आगे दिया गया है । इस तरह “यो यत्प्रभावश्च” इन दोनोंका विशेष विवरण भी हो जाता है । खासकर ‘य’ या ‘जो’का विवरण बहुत जरूरी है । क्योंकि वह अभी अच्छी तरह बताया जा सका है नहीं ।

इति क्षेत्रं तथा ज्ञान ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।

मद्भुक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥१८॥

सक्षेपमें क्षेत्र, ज्ञान और ज्ञेय यही कहे गये हैं । मेरा भक्त इसे ठीक-ठीक जानके मेरा ही रूप हो जाता है । १८।

उत्तरार्द्धसे तो यह भी स्पष्ट है कि जिस भक्तिकी बात बारहवें अध्यायमें आई है वह साधन ही है । उसका भी नतीजा अन्तमें यह ज्ञान ही है, जिसे विज्ञान या आत्मसाक्षात्कार कहते हैं । आखिर भक्त कहनेके बाद और मेरा स्वरूप बननेके पहले पूर्वकालिक क्रियाके रूपमें जो ‘विज्ञाय’ बीचमें आ गया है उसका स्वारसिक अभिप्राय और होई क्या सकता है ? यदि हठ या पक्षपात छोड़के देखे तो मानना होगा कि पहले भक्ति होनेसे भक्त बने, फिर विज्ञान हुआ और उसके बाद अन्तमें मुक्ति हुई । हाँ, यह विज्ञानी भी भक्त होता है । मगर वह तो “चतुर्विधा ” (७।१६-१६) के “तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त ” शब्दोंमें ही कहा जा चुका है ।

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वचनादी उभावपि ।

विकाराश्च गुणाश्चैव विद्वि प्रकृतिसंभवान् ॥१९॥

प्रकृति और पुरुष या क्षेत्र एव आत्मा इन दोनोंको ही अनादि समझो ।

(इनमें भी) (सभी पूर्वोक्त) विकारों और गुणोंको भी प्रकृतिसे ही उत्पन्न जानो । १६।

यहाँ अनादि कह देनेसे यह प्रश्न जाता रहा कि आत्माके फँसने या प्रकृतिके ससर्गमें आनेकी क्या जरूरत थी । क्योंकि यह चीज तो कभी शुरू हुई नहीं कि इसकी वजह बताई जाय । यह तो सदासे ऐसी ही बनी है ।

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥२०॥

कार्य और करणको बनानेमें कारण प्रकृति ही है । पुरुष (तो सिर्फ) सुख-दुःखोंके भोगनेमें ही कारण है । २०।

पूर्वके श्लोकके उत्तरार्द्धमें जो कहा गया है, कि सभी विकारों या कार्यों और गुणोंको प्रकृति ही पैदा करती है, उसीका स्पष्टीकरण इस श्लोकके पूर्वार्द्धमें है । इसीलिये कार्य शब्दका अर्थ है व्यष्टि तथा समष्टि शरीर । इसी प्रकार करणके मानी है व्यष्टि-समष्टि सभी इन्द्रियाँ, जिनमें बुद्धि आदि आ जाती है । इन्हींसे सब ससार चलता है । कहीं-कहीं कार्य-कारण पाठ है । उस दशामें पूर्वोक्त महत्तत्त्वादि सातको कारण और शेष इन्द्रियादिको कार्य कहनेमें ही तात्पर्य है । गुण शब्दके मानी है गौण या पीछे बनी इन्द्रियादि और तीनो गुण भी । हर हालतमें समस्त ससार ही आ जाता है । केवल एक ही बातकी कमी रह जाती है, जिसे सुख-दुःखादिका भोग कहते हैं । क्योंकि उसके बिना ससार पूरा कैसे होगा ? यदि सुख-दुःखादि किसीको भोगना न हो तो ससार कैसा ? तब तो सारा मामला ही फीका हो जाय । इसलिये उसकी पूर्ति उत्तरार्द्ध कर देता है कि पुरुष या आत्माके ही चलते भोग होते हैं । यदि वह न हो तो इन्द्रियादि जड़ पदार्थ कुछ करी न सके । इसीलिये तो पुरुषकी सत्ता भी मानना जरूरी हो जाती है । प्रकृति एव उससे बने पदार्थ तो जड़

है, अन्धे हैं । वह भोगका काम करी नहीं सकते, सभी बातोंको नियंत्रणके द्वारा मिलाजुलाके (Coordinate) रख नहीं सकते और बिना इसके भोग हो नहीं सकता । भोगके मानी ही हैं सभी चीजोंको जोड़-जाड़के सामने लाना । जैसे समष्टिके नियमन आदि (Coordination)के लिये अगत्या ईश्वरकी सत्ता माननी पड़ती है, वैसे ही व्यष्टिके लिये आत्माकी । आगे यही तर्क दिया भी है ।

पुरुष. प्रकृतिस्थो हि भुक्ते प्रकृतिजान् गुणान् ।

कारण गुणसगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥२१॥

क्योंकि पुरुष ही प्रकृतिके सम्बन्धसे ही उसमें उत्पन्न त्रिगुण पदार्थोंको भोगता है । (इस तरह जो) इन गुणोंमें उसकी आसक्ति है वही उसके भले-बुरे जन्मोंका कारण है ॥२१॥

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुष. पर ॥२२॥

(असल बात यह है कि) इस देहमें (यह जो) परमपुरुष है वह तो अलग होके सभी बातोंको सिर्फ देखता (और इसी रूपमें) अनुमोदन करता है, कायम रखता है और (अन्तमें उन्हें) भोगता भी है । (वही) महेश्वर और परमात्मा भी कहा गया है ॥२२॥

माधी होनेसे ही उपद्रष्टा कहा गया है । चेतनके बिना जड़ पदार्थोंका काम हो नहीं सकता । कहीं न कहीं मूलमें चेतन चाहिये ही । यही अनुमोदन है जिसे हमने सम्मेलन और नियंत्रण (Coordination) कहा है । यदि ऐसी शक्ति न हो तो सभी चीजें तगड़-पगड़ हो जायें । भर्ता कहनेका भी यही आशय है । उस तरहके दूरके समर्पण ही वह भोगनेवाला बन जाता है । क्योंकि शीघ्रमें दूरस्थ रत्नपुष्पका प्रतिबिम्ब पट्टके वह भी नाल नजर आता ही है । उसी तरह इन्द्रियादिके सारे अनर्थ उगमें प्रतिबिम्बित होते हैं । यही भोग है । लेकिन यह प्रतिबिम्ब

जैसा ही है। इसीलिये वस्तुतः यह आत्मा महेश्वर ही है, परमात्मा ही है।

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्त्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥२३॥

(इसीलिये) जो पुरुषको और प्रकृतिको भी गुणोंके साथ इस तरह ठीक-ठीक जान जाता है वह चाहे किसी भी दशामे रहे, (फिर भी) पुनर्जन्म नहीं पाता ॥२३॥

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥२४॥

अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥२५॥

कुछ लोग ध्यानसे ही अपने ही भीतर अपने आप आत्माको (इस प्रकार) देखते हैं—साक्षात् करते हैं। दूसरे लोग सांख्ययोगसे ही (ऐसा करते हैं) तथा तीसरे (दलवाले) कर्मयोगसे ही। लेकिन इस प्रकार नहीं जान सकनेवाले कुछ लोग तो दूसरोसे सुनके ही उपासना करते हैं। सुननेके अनुसार ही पूरा अमल करनेवाले वे भी जन्ममरणसे छुट्टी पाई जाते हैं ॥२४॥२५॥

ये दोनो श्लोक कुछ अजीबसे हैं। विशेष विचार न कर सकनेवाले इनसे धोकेमे पड़के आत्मज्ञानके चार स्वतंत्र मार्गोंका प्रतिपादन इन श्लोकोंमे मान बैठते हैं, हालाँकि “लोकेऽस्मिन् द्विविधा” (३।३)के अनुसार पहले वही लोग दोई स्वतंत्र मार्ग मानते हैं। इस तरह इन श्लोकोंके करते उन्हें भी धपलेमे पडना पडा है। लेकिन सच पूछा जाय तो इनमे ऐसी कोई बात है नहीं।

२४वेके पूर्वार्द्धमे उसी समाधिका वर्णन है जिसका सविस्तर निरूपण छठे अध्यायमे और उससे पहले भी आया है। यही तो ज्ञानप्राप्तिकी

अन्तिम सीढ़ी है। मगर जो वहाँ तक न पहुँच सके हो उनके ही लिये उसी श्लोकके उत्तरार्द्धमें नीचेकी दो सीढ़ियाँ कही हैं। ऐसे लोग दो तरहके होते हैं, जैसा कि “तत्स्वयं योगसंसिद्ध” (४।३८) और “सग त्यक्त्वात्म-शुद्धये” (५।११) में कहा गया है, उसीके अनुसार कर्मोंके करते-करते जिनका मन शुद्ध हो चुका है ऐसे लोग एक दलमें हैं। अभी तक जिनके मनकी शुद्धि शेष ही है वही दूसरे हैं दलमें। फलतः पहले ऊपर और दूसरे नीचे हैं। तदनुसार ही पहले दलवाले साख्यकी रीतिके अनुसार गुणोका विवेचन आत्मासे करके उसे निश्चय करते हैं। क्योंकि जबतक ऐसा निश्चय न हो जाय समाधि होगी किसकी ? वस यही है साख्ययोग या साख्यकी रीति। परन्तु जो दूसरे दलवाले ऐसे नहीं हैं वह कर्म करते रहते हैं जिसे कर्मयोग कहा है। वह कर्मकी ही रीति या मार्ग है जिससे धीरे-धीरे मन शुद्ध होता है। यह भी बात है कि यह सभी बातें पूरी जानकारीसे ही हो सकती हैं। यहाँ तक कि कर्मोंका मार्ग भी वीहड होनेके नाते बहुत जानकारी चाहता है। लेकिन जिन्हें यह जानकारी होई नहीं, वह क्या करें ? ऐसे लोग ही तो दुर्भाग्यवश ज्यादा होते हैं। इसीलिये उन्हींके खयालसे २५वें श्लोकमें सबसे नीचेकी सीढ़ी कही है। ऐसे लोग दूसरे जानकारोंसे सुन-सुनाके ही धीरे-धीरे इस काममें लगते हैं और आगे बढ़ते हैं। कहनेका आशय यही है कि कर्म करनेवालोंमें भी वे लोग नीचे दर्जेके ही होते हैं। बेशक वे ऐसे नहीं जो गीताकी गिनतीमें आये ही न। वैसेकी तो यहाँ चर्चा ही नहीं है। तीसरे अध्यायके शुरूमें ही गीताकी गिनतीमें जिन्हें लिया है उन्हींमें ये भी आ जाते हैं। अतएव ये चारो स्वतंत्र मार्ग न होके एक ही मार्गकी नीचे-ऊपरकी सिर्फ सीढ़ियाँ हैं।

इस तरह ध्यान या समाधिके फलस्वरूप जो समदर्शन होगा वही ज्ञानका असली रूप है। उसीका वर्णन इस अध्यायके शेष श्लोकोंमें है। इसी वर्णनमें उसकी महत्ता भी आ गई है और वह कब पूरा होता है यह

भी कह दिया है । कुछ तर्क-दलीले भी दी गई है । इसका श्रीगणेश कहाँसे होता है यह भी बताया गया है । क्योंकि जबतक यह न जान ले कि क्या मर्ज है तबतक औषधि क्या करेगे ? इसीलिये क्षेत्रक्षेत्रज्ञ या प्रकृति और पुरुषके पूर्वोक्त आलंकारिक सम्बन्धसे ही इसका निरूपण यो शुरू करते हैं जिसका उल्लेख शुरूमे ही है, ताकि अन्तमे भी वह चीज याद आ जाये—

यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजंगमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥२६॥

हे भरतवग्गमे श्रेष्ठ, जो कुछ भी स्थावर और जगम पदार्थ है या बनते है वह क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके सम्बन्धसे ही होते है यह जान रखो ॥२६॥

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वविनश्यन्त यः पश्यति स पश्यति ॥२७॥

(इसीलिये) सभी पदार्थोंमे एकरस रहनेवाले तथा उनके नष्ट होनेपर भी नष्ट न होनेवाले परमेश्वर (रूपी आत्मा)को जो देखता है—साक्षात् करता है—(दरअसल) वही देखता है—यथार्थदृष्टिवाला है ॥२७॥

यहाँ निषेध दृष्टिसे (negatively) ही आत्माकी सत्ता मानी गई है, जिसे उपनिषदोमे नेति-नेतिकी दृष्टि या मार्ग बताया है ।

समं पश्यन् हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥२८॥

क्योंकि सर्वत्र एकरस रहनेवाले ईश्वरको ही जो देखता रहता है वह स्वयं आत्माको नष्ट नहीं करता—उसका असली रूप जान जाता है । इसीलिये वह परमगति—मुक्ति—पा जाता है ॥२८॥

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥२९॥

(इसीलिये) जो यह देखता है कि सभी कर्म तो प्रकृतिके द्वारा ही किये जाते हैं, आत्माको (इसीसे) जो अकर्त्ता—कुछ भी न करनेवाला—देखता है, वही (तो) देखनेवाला है—जानकार है ।२६।

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनु पश्यति ।

तत एव च विस्तार ब्रह्म सपद्यते तदा ॥३०॥

जब (मनुष्य) जुड़े-जुड़े दीखनेवाले पदार्थोंको एक ही रूप—आत्म-रूप—में देखता है और उसीसे इनका पसारा देखता है तभी ब्रह्मरूप हो जाता है ।३०।

अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परनात्मायमव्यय ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥३१॥

हे कौन्तेय, अनादि एवं निर्गुण होनेके कारण ही यह विकारशून्य परमात्मा (रूपी पुरुष या जीव) शरीरमें रहनेपर भी न तो कुछ करता है और न किसीमें सटता है ।३१।

यथा सर्वगत सौक्ष्म्यादाकाश नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥३२॥

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्न लोकमिमं रवि ।

क्षेत्र क्षेत्री तथा कृत्स्न प्रकाशयति भारत ॥३३॥

जिस तरह सर्वत्र रहनेपर भी अत्यन्त सूक्ष्म होनेके कारण ही आकाश किसीसे भी नहीं चिपकता, उसी तरह सभी शरीरोंमें रहनेवाली आत्मा भी किसीसे लिप्त नहीं होती । जिस तरह एक ही सूर्य सारे ससारको प्रकाशित करता है, उसी तरह (एक ही) क्षेत्रपति—खेतिहर या क्षेत्रज्ञ—सभी क्षेत्रोंको प्रकाशित करता है ।३२।३३।

यहाँ दो-एक महत्त्वपूर्ण बातें कही गई हैं । एक तो आत्माको एक ही माना है । सूर्यका दृष्टान्त भी साफ-साफ इसी मानीमें दिया है ।

क्योंकि 'एक ही सूर्य' ऐसा कह दिया है। यो तो आकाशके दृष्टान्तसे भी आत्माकी एकता ही—अद्वैतवाद ही—सिद्ध है। दूसरी बात है निर्लेपताकी। आकाश इतना वारीक है, सूक्ष्म है कि उसे कोई भी गन्दगी या मैल पकड़ सकती ही नहीं। मगर जो आत्मा आकाशमें भी है वह कितनी सूक्ष्म होगी यह तो आसानीसे जाना जा सकता है। फिर वह क्यों न निर्लेप हो ? इसपर प्रश्न होता है कि सभी शरीरोका पथदर्शन या हिलना-डोलना एक ही आत्मासे कैसे होगा ? उत्तर है कि एक ही सूर्य तो ससारको चलाता है, रास्ता बताता है। फिर जो सूर्यका भी सूर्य हो—उसकी भी आत्मा हो—वह सारी अधी प्रकृतिको क्यों न चलाये ?

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥३४॥

इस तरह क्षेत्र तथा क्षेत्रज्ञमें क्या विलक्षणताएँ हैं, फर्क है यह बात और जड़ प्रकृतिका अन्त या नाग भी ज्ञानदृष्टिसे जो लोग जानते हैं वही परब्रह्म तक पहुँचते हैं । ३४।

पहले सातवें अध्यायमें प्रकृति दो प्रकारकी कही गई है, परा और अपरा। यहाँ अपरा प्रकृतिसे ही मतलब है। उसीकी पहचानके लिये उसे भूतप्रकृति यानी पचभूतोकी जननी कह दिया है। आत्मा तो ऐसी है नहीं। जो मायवादी प्रकृतिका नाश नहीं मानते वे गलत है यही जनानेके लिये कह दिया है कि प्रकृतिका मोक्ष या नाश होता ही है। मिथ्या जो ठहरी। नाशके बाद ही तो मुक्ति होती है।

इस अध्यायमें क्षेत्र और क्षेत्रज्ञके रूपमें ही ससारका विवेचन होनेसे वही इस अध्यायका विषय है।

एति श्री० क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम त्रयोदशोऽध्यायः ॥१३॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उनका क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग नामक तेरहवाँ अध्याय यही है।

चौदहवाँ अध्याय

जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है, चौदहवाँ अध्याय भी सृष्टिको विवेचन-विश्लेषण ही करता है। लेकिन यह करता है इस कामको एक प्रकारसे स्वतंत्र रूपसे। इसकी वजह भी है जिससे यह अध्याय ही स्वतंत्र हो गया है। तेरहवें अध्यायने बहुत फैली-फलाई सृष्टिको, जो काबूके बाहरसी प्रतीत होती थी, काबूमे कर दिया। क्योंकि खेतिहर या किसान और क्षेत्र या खेतके रूपमे सारी बातें रखके इन्हें और इनको ही लेके बनी सृष्टिको भी जैसे छोटीसी बनावके काबूमे कर दिया गया है। क्षेत्रसे बाहर जब कुछ हई नहीं और उसके बिना सारी घर-गिरस्ती ही चौपट है, तो काबू और कहते हैं किसे ? इस तरह जो चीज समझमे समा भी नहीं सकती थी वह अब दूसरी ही जान पडने लगी। अब उसका रूप इतना छोटा हो गया कि उसके नामसे होनेवाली घबराहट दूर होके उस समूची चीजके समझने-विचारनेमें सरसता आ गई। इसने ही उसमे चस्का भी पैदा कर दिया।

लेकिन इतनेपर भी शरीर, इन्द्रियाँ, प्राण प्रभृति और विषयो एवं विकारोके रूपमे यह सृष्टि विस्तृतकी विस्तृत ही है। सबोका खयाल-विचार करते-करते मनमें थकान या ऊबसी भी हो जाती है। शरीर, इन्द्रियाँ वगैरह कह देना जितना आसान है इनका विचार उतना आसान नहीं है। विचारिये और देखिये कि लम्बी-चौड़ी दुनिया सामने खड़ी हो जाती है या नहीं। फिर तो उधेड़-धुन करते-करते माको दम हो जाती है, घबराहट पैदा हो जाती है। इसलिये जरूरत थी इस बातकी कि और भी सक्षिप्त रूपमें इसे रख दिया जाय। साथ ही, वह सक्षिप्त रूप ऐसा

हो कि साफ-साफ मालूम पड़े, समझमें आये। सभी पदार्थोंको उसने अपने उदरस्थ कर लिया हो यह भी स्पष्ट नजर आता रहे। यदि ऐसा उपाय निकल आये तो कितना मुन्दर हो, कितनी आसानी हो ! भला, सभी विषयोका पूरा-पूरा विवेचन कर सकना और उनके गुणदोषको समझ पाना किसकी ताकतकी बात है ? यह भी कहना कि सभी चीजे बन्धनमें ही डालती हैं या बुरी हैं कितना खोखला लगता है ! आखिर ससारके भीतर ही तो उपदेशक, विवेक और समाधि प्रभृति भी हैं ! तो क्या ये भी बुरे हैं ? यदि नहीं, तो समस्त ससारको बुरा क्यों कहा ? क्या ये ससारमें आ जाते नहीं ? ऐसी हजार पेचीदा बातें पड़ी हैं जिनका समाधान तेरहवें अध्यायसे नहीं हो पाता। इसलिये भी जरूरत थी कि कोई सरल मार्ग निकलता, कोई निराला आईना आविष्कृत होता, जिसमें सारी चीजे झलक पड़ती और उनकी बुराइयाँ साफ मालूम हो जाती। इन्हीं सब खयालोसे चौदहवें अध्यायकी स्वतंत्र आवश्यकता पड़ी।

इसमें सारी सृष्टिको तीनो गुणोंके भीतर 'गागर्मे सागर'की ही तरह रखके कमाल कर दिया है। फिर भी खूबी यह है कि इनमें सारी दुनिया आईनेकी तरह चमकती है और यह पता फौरन चल जाता है कि क्यों और कैसे हरेक चीज बन्धनका कारण होनेमें बुरी है। इतना आसान और सुन्दर रास्ता शायद ही कहीं कभी मिल सकनेवाला था। एक बात यह भी है कि तेरहवेंमें जो यह कह दिया है कि "गुणोंके साथ लिपटने और फँसनेसे ही आत्माका नीच-ऊँच योनियोमें जन्म होता रहता है"—"कारण गुणसगोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु" (१३।२१) उसका स्पष्टीकरण भी हो जाना जरूरी था कि यह बात कैसे होती है। इस अध्यायमें हरेक पदार्थका विश्लेषण करके बुरे-भले सभीको तीन गुणोंका ही रूप बता दिया है। यह बात भी है कि ये तीनो ही गुण बन्धनमें डालनेवाले हैं। फलतः सभी पदार्थ आसानीसे बन्धनकारी सिद्ध हो गये। आखिर गुण तो रस्सीको

ही कहते हैं न ? और रस्सीसे लिपटना ही तो बन्धन है । इस अध्यायका व्यावहारिक ससारमें सबसे ज्यादा महत्त्व इस बातमें है कि इसने बताया है कि स्वभावसे ही परस्पर विरोधी और एक दूसरेको मिटा डालने-वाले पदार्थ भी किस प्रकार आपसमें अच्छी तरह मिलके साथ चल सकते, एक दूसरेकी मदद कर सकते और सारा काम अजाम दे सकते हैं । यह अपूर्व उपदेश तो शायद ही कहीं मिला हो या मिलेगा ।

यही कारण है कि चौदहवेंके शुरूमें ही इसे सबसे श्रेष्ठ बताया गया है, सर्वोत्तम कहा गया है । भला, इससे बढ़के ज्ञानका सुन्दर, सर्व-सुलभ और विशद मार्ग होई क्या सकता है ? दूसरी तरहसे ज्ञान या जानकारी प्राप्त करनेपर तो कभी धोका भी हो सकता है । मगर इसकी जो सबसे बड़ी खूबी है वह यही कि कहीं भी किसी भी पदार्थमें धोकेकी गुंजाइश रहने पाती नहीं । यह तो सबोका छिपा रूप नगा कर देता है । यही वजह है कि इस अध्यायमें प्रकृतिसे सीधे ही गुणोंका विस्तार और पसारा शुरू कर दिया है । गीताकी पौराणिक शैलीकी सबसे सुन्दर खूबी इस अध्यायमें यह पाई जाती है कि शुरूमें ही आलंकारिक भाषामें सन्तानोत्पत्तिकी जगह सृष्टिकी उत्पत्तिकी कल्पना करके ब्रह्मके द्वारा प्रकृतिमें गर्भाधान लिखा गया है और उससे पहले-पहल एक ही साथ तीन बच्चोंका जन्म बताया गया है । एक तो यही विलक्षणता है कि एक ही साथ तीन बच्चे । इससे खामखा लोगोंका ध्यान आकृष्ट हो जाता है कि बात क्या है । फिर वे खोद-विनोद करने लग जाते हैं, मननमें पड़ जाते हैं । दूसरे जब वे बच्चे परस्पर विरोधी और एक दूसरेको खानेपर ही तुल्य जैसे हो तब तो और भी आश्चर्य-जनक चीज हो जाती है कि ये माता-पिता भी खूब हैं जिनने ऐसे बच्चे जने । इस तरह ब्रह्मको पिता और प्रकृतिको माताके रूपमें चित्रित करनेका प्रयोजन भी पूरा हो जाता है ।

सृष्टिके सम्बन्धमें शुरू-शुरूका जो गोलमोल और सामान्य ज्ञान

या खयाल है वही गर्भाधान है । उसीके बाद प्रकृतिसे गुण-विस्तारके द्वारा सृष्टि फैलती है । यह बात गुणवादमे वखूबी समझाई जा चुकी है । इस अध्यायका आशय समझनेके पहले उसे पढ लेना आवश्यक है ।

चौथे श्लोकतक तो भूमिकाके रूपमे यही बात कही गई है । उसके बादके पाँच (५-९) श्लोकोमे गुणोके निजी स्वभाव और काम बताके अनन्तर ९ (१०-१८) श्लोकोमे यह बताया गया है कि इन तीनों गुणोकी आपसी शर्त्तवन्दी है, जिससे एके बाद दीगरे क्रमश तीनों मुखिया होते हैं । मगर हर समय एक ही मुखिया और शेष दो उसीके अनुयायी होते हैं । किसकी नायकताकी क्या पहचान है यह भी बताया गया है । उसीके साथ किस गुणकी प्रगतिके समय शरीरान्त होनेसे मनुष्यकी क्या गति होती है यह भी कहा है । अनन्तर दो (१९-२०) श्लोकोमे इन गुणोसे छुटकारा पानेपर ही मुक्ति होती है यह बताके शेष सात श्लोकोमे इनसे छुटकारा पानेका उपाय और छुटकारा पाये हुएकी पहचान बताई गई है । छुटकारा पाये हुएको ही गुणातीत कहा है । इन्ही सातमे पहला —२१वाँ— श्लोक अर्जुनके प्रश्नका है । क्योंकि जब ऐसी बात है तो घबराके या उत्सुकतावश इनसे पिड छुडानेकी बात फौरन ही पूछ लेना उसके लिये अनिवार्य हो गया था । यह विषय ऐसा जरूरी और कामका है कि बिना पूछे ही कृष्णने इसका कहना आरभ कर दिया था । वे खुदवखुद इसकी महत्ता और जरूरत महसूस कर रहे थे । इसका कारण हम बताई चुके हैं । इसीलिये अर्जुनके बिना कुछ कहे ही स्वयमेव—

श्रीभगवानुवाच

परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परा सिद्धिमितो गताः ॥१॥

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता ।

सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥२॥

श्रीभगवान् कहने लगे (कि) सभी ज्ञानोमे उत्तम ज्ञान, जिसे हासिल करके सभी मुनिगण यहाँसे (देह छोड़नेके बाद) परम कल्याण पा गये, मैं अभी-अभी कहता हूँ, (सुनो) । इस ज्ञानका आश्रय लेनेपर मेरा स्वल्प हो जानेवाले न तो मृष्टि(के शुरू होने)पर जन्म लेते और न प्रलयमे व्यथित होते या मरते हैं । १।२।

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।

स भव सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥३॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्त्तयः सभवन्ति या ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदं पिता ॥४॥

हे भारत, महत्तत्त्व गर्भित प्रकृति ही मेरी स्त्री है और मैं उसीमे गर्भाधान करता हूँ । उसीसे सभी पदार्थोंकी उत्पत्ति होती है । हे कौन्तेय, सभी (पशु आदि) योनियोमें जितनी तरहकी आकृतियाँ हैं उन सबोकी माता (वही) प्रकृति और गर्भाधान करनेवाला पिता मैं हूँ । ३।४।

सत्त्व रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसभवा ।

निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥५॥

हे महाबाहु, सत्त्व, रज, तम यही (तीन) गुण प्रकृतिसे पैदा होते हैं (और) विकार रहित आत्माको देहमे फाँसते हैं । ५।

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।

सुखसगेन बध्नाति ज्ञानसगेन चानघ ॥६॥

हे निष्पाप, उनमे भी निर्मल होनेके कारण प्रकाशक और निर्दोषी सत्त्व गुण सुख और ज्ञानमे आसक्ति पैदा करके आत्माको फँसाता है । ६।

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासगसमुद्भवम् ।

तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसंगेन देहिनम् ॥७॥

हे कौन्तेय, रजोगुण तृष्णा एव आसक्तिको पैदा करनेवाला (और) राग रूपी ही है, ऐसा समझो । वह कर्ममे आसक्ति पैदा करके जीवात्माको फँसाता है ॥७॥

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहन सर्वदेहिनाम् ।

प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥८॥

हे भारत, तमोगुण तो अज्ञानको पैदा करने और सभी जीवात्माओको मोहमे फँसानेवाला है । वह असावधानी, आलस्य और निद्राके द्वारा ही फँसाता है ॥८॥

प्रमाद कहते हैं बातोका खयाल न होना, न, रखना । खयाल रहते हुए भी कर्ममे प्रवृत्त न होनेको ही आलस्य कहते हैं ।

सत्त्वं सुखे संजयति रजः कर्मणि भारत ।

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे संजयत्युत ॥९॥

हे भारत, सत्त्व सुखमे लिपटा देता है और रज कर्ममे । (परन्तु) तम तो ज्ञानको छेकके असावधानीमे ही लिपटाता है ॥९॥

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥१०॥

हे भारत, रज और तमको दबाके—अपने अधीन करके—ही सत्त्व आगे आता है । (इसी तरह) सत्त्व एव तमको दबाके रज और सत्त्व तथा रजको दबाके तम (आगे आता—बढता है) ॥१०॥

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥११॥

जब इस शरीरके सभी द्वारो—इन्द्रिय-छिद्रो—से अँधेरा हटके ज्ञान पैदा होता है तभी सत्त्वकी वृद्धि जाने ॥११॥

लोभः प्रवृत्तिरारभ. कर्मणामशमः स्पृहा ।

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥१२॥

हे भरतश्रेष्ठ, रजके बढ़नेपर लोभ, काममें झुकाव, क्रियाश्रोका आरम्भ, उनका लगातार जारी रहना और हाथहाथ ये वाते होती हैं । १२।

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥१३॥

हे कुरुनन्दन, तमकी वृद्धि होनेपर (दिमागके सामने) अंधेरा, काममें झुकाव न होना, असावधानी और मोह या उलटी समझ, यही वाते होती हैं । १३।

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलय याति देहभृत् ।

तदोत्तमविदा लोकानमलान् प्रतिपद्यते ॥१४॥

जब देहधारी सत्त्वकी वृद्धिके समय मरता है तो उत्तम वाते जानने-वालोके निर्मल लोक या समाजमें ही जनमता है । १४।

रजसि प्रलय गत्वा कर्मसगिषु जायते ।

तथा प्रलीनस्तमसि भूद्योनिषु जायते ॥१५॥

(इसी तरह) रजकी वृद्धिमें मरनेपर कर्ममें लिपटे लोगोमें तथा तमकी वृद्धिमें मरनेपर विवेकशून्य योनियोमें जनमता है । १५।

कर्मणः सुकृतस्थाहुः सात्त्विक निर्मल फलम् ।

रजसस्तु फल दुःखमज्ञान तमसः फलम् ॥१६॥

सात्त्विक कर्मोंका सुन्दर, निर्मल, सात्त्विक फल बताते हैं, राजसी कर्मोंका दुःख और तामसी कर्मोंका अज्ञान—अज्ञानकी वृद्धि—फल (कहते हैं) । १६।

सत्त्वात्सजायते ज्ञान रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥१७॥

सत्त्वसे ज्ञानकी एव रजसे लोभकी ही वृद्धि होती है और तमसे प्रमाद, मोह और अज्ञान (फैलते हैं) । १७।

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

अधो गच्छन्ति तामसाः ॥१८॥

सत्त्वगुण (की विशेषता) वाले ऊपर जाते या प्रगति करते हैं, रजोगुण-वाले बीचमें ही रह जाते—न प्रगति करते और न अधोगति, (और) निचले तमोगुणवाले अवनतिशील होते हैं । १८।

नान्यं गुणेभ्यः कर्त्तारं यदा द्रष्टाऽनुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च पर वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥१९॥

जानकार—पूर्ण आत्मज्ञानी—ज्योही गुणोंके सिवाय दूसरेको कर्मोंका करनेवाला नहीं मानता है और गुणोंसे निराली (आत्मा)को जान लेता है, (त्योही) वह मेरा स्वरूप—मुक्त—हो जाता है । १९।

गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥२०॥

देह (धारण)के कारण इन तीन गुणोंसे पार जानेपर ही मनुष्य जन्म, मरण (और) बुढ़ापेके दुःखोंसे छुटकारा पाके मुक्ति हासिल करता है । २०।

अर्जुन उवाच

कैर्लिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।

किमाचारः कथं चैतास्त्रीन्गुणानतिवर्त्तते ॥२१॥

अर्जुनने पूछा (कि) हे प्रभो, इन तीन गुणोंसे पार पाये (मनुष्य)के चित्त क्या है ? उसके आचरण कैसे होते हैं ? और इन तीन गुणोंसे पार पाते हैं कैसे ? । २१।

श्रीभगवानुवाच

प्रकाश च प्रवृत्ति च मोहमेव च पाडव ।

न द्वेष्टि सप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काक्षति ॥२२॥

श्रीभगवानने कहा—हे पाडव, (तीनों गुणोंके क्रमशः कार्य) प्रकाश, प्रवृत्ति और मोहके होनेपर न तो (उनसे) द्वेष रखता है और न यही चाहता है कि वे हट जायें । २२।

यही है पहले प्रश्नका उत्तर । गुणातीतकी पहचान पृथ्वी थी । वही इसमें कही गई है ।

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।

गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नैगते ॥२३॥

समदुःखसुखं स्वस्थं समलोष्टाश्मकाचनः ।

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसस्तुतिः ॥२४॥

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयो ।

सर्वारंभपरित्यागी गुणातीत स उच्यते ॥२५॥

(अतएव) जो उदासीनकी तरह रहता है, जिसे गुण हिला-डुला नहीं सकते, 'ये तो गुण ही अपना काम कर रहे हैं, (मुझे इससे क्या ?)' इस प्रकार (खयाल किये) जो निश्चिन्त पड़ा रहता है (और) जरा भी हिलता-डोलता नहीं, जिसके लिये दुःख-सुख समान हैं, जो कभी बेचैन नहीं होता, जिसकी नजरोंमें मिट्टीका ढेला, पत्थर एव सोना बराबर ही है, जिसके लिये प्रिय-अप्रिय एकसे हैं, जो हिम्मतवाला है, जिसके लिये अपनी निन्दा या स्तुति एकसी ही है, जो मान-अपमानमें ज्योंका त्यों रहता है, जिसके लिये शत्रु या मित्रके पक्ष हई नहीं (और) जो सभी सकल्योसे विल्कुल ही बरी है, वही गुणातीत कहा जाता है । २३। २४। २५।

यही है दूसरे प्रश्न, 'गुणातीतका आचरण कैसा होता है' का उत्तर ।
आगे का २६वाँ श्लोक तीसरेका उत्तर है । तीसरेमें इसका उपाय पूछा
था ।

मां च योज्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।

स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥२६॥

जो कभी भी न डिगनेवाली भक्तिके ही रास्ते मेरा सेवन करता है
वही इन गुणोंसे बखूबी पार पाके ब्रह्मरूप हो जाता है ॥२६॥

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहममृतस्याव्ययस्य च ।

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥२७॥

क्योंकि अहम्—आत्मा—ही अविनाशी, निर्विकार, नित्य धर्मस्वरूप
और बराबर बने रहनेवाले सुख रूपी ब्रह्मका आधार है ॥२७॥

तैत्तिरीय उपनिषदकी ब्रह्मानन्दवल्लीके शुरूमें ही लिखा है कि
सत्य एव ज्ञानरूप ही ब्रह्म है और है वह अनन्त । जो उसे गुफाके भीतर
विस्तृत आकाशमें रहनेवाला ज्ञान लेता है उसके सभी मनोरथ एक ही
साथ ज्ञानरूपी ब्रह्मके रूपमें पूरे हो जाते हैं,—“सत्य ज्ञानमनन्त ब्रह्म ।
यो वेद निहित गुहाया परमे व्योमन् । सोऽश्नुते सर्वान्कामान्सह । ब्रह्मणा
विपश्चितेति ।” इसके बाद उस गुफाका, जिसमें विस्तृत आकाश है,
निरूपण गुरु हुआ है । सक्षेप यही है कि अन्नमय, प्राणमय, मनोमय,
विज्ञानमय और आनन्दमय नामक कोषोंका ही वर्णन वहाँ विस्तारके
साथ गुफाके रूपमें पाया जाता है । तलवारके म्यानको कोष कहते हैं ।
जिसके भीतर कोई चीज छिपी हो, छिपाई जा सके असलमें कोष वही
कहा जाता है । रेशमका कीड़ा अपने बनाये ही रेशमके कोयेके भीतर
छिप जाता है । वह निकाला न जाय तो मर भी जाता है । कोयेको
रूढ़ भी काटके निकल जाता है । उस कोयेको कोशा कहते हैं और
यह कोशा रेशमी कोष शब्दका त्रिगुण रूप है । आत्मा भी स्थूल, सूक्ष्म

और कारण इन तीन शरीरोंके भीतर छिपी है। एके बाद दीर्गरे उसपर पाँच म्यान चढ़े हैं। स्थूल शरीरको ही अन्नमय कोष कहते हैं। सूक्ष्म या लिंग शरीरके भीतर पाँच प्राण, दस इन्द्रियाँ और मन, बुद्धि मिलाके कुल सत्रह पदार्थ माने जाते हैं। इनमें पाँच प्राणोंका प्राणमय, मन और कर्मेन्द्रियोंका मनोमय और बुद्धि तथा ज्ञानेन्द्रियोंका विज्ञानमय, ये तीन कोष हैं। अविद्या या अज्ञानको ही कारण शरीर और आनन्दमय कोष कहते हैं। यह ससार अज्ञानमूलक ही तो माना जाता है। इस तरह इन्हीं पाँच कोषोंके भीतर जो आत्मा है उसीका वहाँ उल्लेख है। उसे सत्य, ज्ञान और आनन्दरूप कहा है। अन्तमें ब्रह्मको आनन्दमय कोषका अन्तिम भाग या पुच्छ स्थानीय मानके “ब्रह्म पुच्छ प्रतिष्ठा” ऐसा लिखा है। असलमें इन कोषोंको पक्षीका आकार देके पूँछकी जगह ब्रह्मको माना है। पूँछके द्वारा ही पक्षीको पकड़नेसे यहाँ मतलब है। ब्रह्मको पकड़नेसे ही ये पाँचों कोष पकड़े जा सकते हैं, यही कहना है। इसीलिये शुरुमें उसी ब्रह्मात्मासे आकाश आदिके द्वारा इन सबोंकी उत्पत्ति लिखी गई है, “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाश नभूत” आदि।

इस श्लोकमें हमारे जानते यही बात लिखी है। कृष्णका कहना है कि ‘अहम्’ ही अर्थात् आत्मा ही तो ब्रह्मकी भी प्रतिष्ठा है, मूलाधार है। यदि ब्रह्मका पता लेना है, उसे पकड़ना है तो आत्माको ही पकड़नेसे वह मिल सकता है, पकड़ा जा सकता है। इससे पहलेके श्लोकमें यह कहा है कि कभी न डिगनेवाली भक्तिके द्वारा ही जो मेरा यानी आत्माका सेवन करना है वही इन तीनों गुणों से—त्रिगुणात्मक समारसे—पार जा सकता है। उनपर शायद किसीको खयाल हो कि कृष्ण अपनी या आत्माकी भक्ति क्यों कहते हैं और ब्रह्मकी क्यों नहीं बताते? क्योंकि वही तो सबका मूलाधार है और उसीके जाननेमें यह भव-जाल छूटता है। उसीका जवाब इस अन्तिम श्लोकमें है। कहते हैं कि असल चीज तो ‘अहम्’ है, आत्मा

है। उसीके जाननेसे सब कुछ जाना जा सकता है। योही ब्रह्मको कहाँ ढूँढा जाय ? और इस बातमें उनने तैत्तिरीयकी उस आनन्दवल्लीको ही लिया है जिसमें आत्माको ब्रह्मरूप कहते हुए और यो ब्रह्मको लापता या परोक्ष—“तस्मात्”—बताते हुए आत्मासे ही सृष्टिका पसारा माना है। अन्तमें सबकी प्रतिष्ठा या नीव ब्रह्मको कहके उसे आत्मस्वरूप ही कहा है। “आनन्द ब्रह्मणो विद्वान्”के द्वारा आनन्दरूप भी कह दिया है। इसीसे कृष्णने कह दिया कि सबकी प्रतिष्ठा या नीव तो “अहम्” है, आत्मा है। यहाँ ‘अहम्’ कितना महत्त्वपूर्ण है ! इसमें कितनी खूबी और सुन्दरता है ।

यदि आनन्दवल्लीको देखा जाय तो वहाँ धर्मके रूपमें जाने कितनी ही चीजे कही गई हैं। मगर ब्रह्मात्माका जो असली स्वरूप सत्य, ज्ञान और आनन्द है, कृष्णने इन्ही तीन धर्मोंको पकड़ा है। यही जगत्के धारण करनेवाले है। इसीलिये धर्म है। पचदशीमें विद्यारण्यने इनकी यह खूबी समझाई है। इनमें सत्यको “अमृतस्याव्ययस्य” पदोंसे, ज्ञानको “शाश्वतस्य धर्मस्य” पदोंसे और आनन्दको “सुखस्यैकान्तिकस्य” पदोंसे कह दिया है। धर्म है यो तो सभी। फलतः सभीके साथ ‘धर्मस्य’को लगा भी सकते हैं। मगर नमूनेके रूपमें एकको ही कहा है।

इस अध्यायके गुणातीत प्रकरणमें ही दो बार सम और चार बार उसी अर्थमें तुल्य शब्द आये हैं। यहाँ भी आत्मज्ञानीकी ही समदृष्टि बताई गई है। इस अध्यायका विषय तो स्पष्ट है।

इति श्री० गुणत्रयविभागयोगो नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥१४॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका गुणत्रय-विभाग-योग नामक चौदहवाँ अध्याय यही है।

पन्द्रहवाँ अध्याय

यह तो हमने पहले ही कहा है कि पन्द्रहवाँ अध्याय मिलाजुला है। इसमें कुछ तो ससारका ही, इस सृष्टिका ही विवेचन-विश्लेषण है। कुछ ज्ञानकी बातें भी हैं। आत्माकी जानकारीके लिये यत्नकी चर्चा तथा दूसरे उपाय प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष रूपमें कहे गये हैं। इसलिये पिछले और अगले अध्यायोंकी सन्धिके रूपमें इसका यहाँ आ जाना उचित ही है। सचमुच यदि देखा जाय तो शुरूके दस श्लोकोमें किसी न किसी रूपमें सृष्टिके निरूपणकी प्रधानता है। फिर “यतन्तो योगिनः” आदि ग्यारहवें श्लोकसे ज्ञानके साधनोंकी ही बात प्रधानतया पाई जाती है। “द्वाविमौ” आदि अन्तके पाँच श्लोकोमें तो यह बात आई ही है। यदि उनसे पहलेके श्लोकोमें विराट्की कुछ बातें आ गई हैं, तो एक तो वे चिन्तन और यत्नके साधनके रूपमें ही आई हैं। दूसरे, यही तो आखिरी बार उनका उल्लेख है। या यों कहिये कि प्रकारान्तरसे उनके उपसंहार द्वारा उनसे विदाई है।

चौदहवें अध्यायके अन्तमें जो आत्माको सबका आधार या प्रतिष्ठा कह दिया है उससे आनन्दवल्लीवाली बात सामने आ जाती है, जिसमें इस भौतिक सृष्टिके शरीर आदिके निर्माणका उल्लेख है। उसीके साथ-साथ यह सृष्टि भी दिमागमें खामखा आ जाती है। उसीका जिक्र पन्द्रहवेंके शुरूमें ही है। एक बात और भी है। यदि गुणोंसे या त्रिगुणात्मक ससारसे पार जाना है, पार पाना है, तो क्या किया जाय यह जो प्रश्न उठा था, उसका उत्तर यही दिया गया है कि आत्मामें ही लग जाओ। वही ब्रह्मका भी आधार है, नींव है, प्रतिष्ठा है। इससे साफ हो जाता है कि शरीरके भीतर ही उसे ढूँढना होगा। एतदर्थ क्रमशः भीतर या नीचे जाना होगा।

क्योंकि एके बाद दीगरे बहुतसे पर्दे उसपर पड़े हैं। मगर इसमें कुछ खतरे भी हैं। हमारा खयाल इससे सकुचित हो जा सकता है और हम बाहरी दुनियाकी पर्वा, उसके सुख-दुःखकी फिक्र छोड़ दे सकते हैं, जो बात गीताको आमतौरसे पसन्द नहीं है। इसीके साथ यह भी हो सकता है कि हम दुनियासे ऊँचे उठे ही न। हम तो अपनी आत्माके अन्वेषणमें नीचे ही जायँगे न? भीतर ही घुसेंगे न? गुफामें ढूँढना जो है। मगर दुनियाका मजा लेने और जीवनको आनन्दमय बनानेके लिये इस बातकी जरूरत है कि हम उससे ऊँचे उठे, ऊपर जायें। समूचे ससारको फाँदके जब ऊपर जा पहुँचे तभी मस्ती आ सकती है। डर था, शायद यह बात न हो सके। इसीलिये चौदहवेंके अन्तमें आत्माके उल्लेखके साथ ब्रह्मका भी उल्लेख किया गया है। उसका सीधा मतलब यही है कि हम ढूँढते-ढूँढते नीचे भी जायें और ऊपर भी। आत्माकी तलाशमें नीचे और ब्रह्मकी खोजमें ऊपर बढें। नतीजा यह होगा कि सबसे नीचे और सबसे ऊपर जाना ही होगा। इस तरह अन्तिम छोरोंके मिल जाने (Extremes meet)के अनुसार आत्मा और ब्रह्म एक हो जायँगे और हमारा काम हर तरहसे पूरा हो जायगा। बिना सबके नीचे और ऊपर गये तो इन दोनोंका ठीक-ठीक पता लग नहीं सकता है। “अत्यतिष्ठद्दशागुलम्”के द्वारा वैदिक ऋषियोने तो ऐसा ही बताया है। और ऐसा होनेपर दोनोंका अन्तिम मिलन अनिवार्य है। इसी बातका स्पष्टीकरण पन्द्रहवाँ अध्याय करता है।

कुछ और भी बातें हैं। “वासुदेव सर्वमिति” (७।१६)में समस्त ससारको वासुदेव कहके इसी रूपमें इसे देखनेवाले ही पक्के और पहुँचे महात्मा बताये गये हैं। ज्ञानका आखिरी रूप यही कहा गया है। इधर हमारे यहाँ पुरानीसे भी पुरानी परिपाटी है कि पीपलके वृक्षको वासुदेव कहते और मानते हुए इसकी जड़को सींचते रहते हैं। यह एक धार्मिक

गीता-हृदय

प्रथा है। पीपलको ही अश्वत्थ भी कहते हैं। उधर उपनिषदोंमें इस ससारको ही अश्वत्थवृक्षके रूपमें लिखा है। इसकी जड़, पत्ते आदि भी बताये गये हैं। कठोपनिषदके द्वितीय अध्यायकी छठी बत्तीका पहला ही मंत्र यो है, “ऊर्ध्वमूलोऽवाक् शास एषोऽश्वत्थ सनातन । तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमश्नुते” । गीताके पन्द्रहवें अध्यायका पहला श्लोक इसके पूर्वाङ्गसे बिल्कुल ही मिलतासा है। उपनिषदने कहा है कि इस अश्वत्थकी जड़ ऊपर और शाखायें नीचे हैं और यह सनातन है, अनादि है। यह कब बना कोई कह नहीं सकता। मगर जिसे अविनाशी ब्रह्म कहते हैं और मोक्षावस्थामें जिसकी प्राप्ति होती है वह इससे जुदा नहीं है। इसके मूलमें वही है। गीताने सनातनकी जगह ‘अव्यय’ कह दिया है। मगर आशय वही है। इस प्रकार वासुदेव या ब्रह्मरूपमें इस जगत्को मानने तथा देखनेकी जो पुरानी प्रणाली है वह गीताके मतके अनुकूल ही है। इसीलिये उसीका श्रीगणेश इस अध्यायमें किया है।

हम इस ससारको सचमुच ही मजबूत और सनातन न मान बैठे, इसीलिये अश्वत्थ नाम दिया गया है। अश्वत्थका तो अर्थ ही है कि जो कल न रहे। यह तो सदा परिवर्तनशील है, कमजोर है और आत्मज्ञानसे इसका खात्मा पलक मारते हो जाता है। आज ज्ञान हो और कल ही यह लापता। यह है भी तो भयानक ही। इसमें तो कष्ट ही कष्ट है। इसीलिये तो योगदर्शनमें पतजलिने कहा है कि अथसे इतितक यह केवल दुःखमय ही है ऐसा विवेकी मानते हैं। साफ ही देखते हैं कि यहाँ तीनो गुणोंकी ऐसी आपसी कुश्ती और खीचतान है कि कुछ पूछिये मत, “परिणामताप-संस्कार दुःखैर्गुणवृत्तिविरोधाच्च दुःखमेव सर्वं विवेकिनः” (२।१५)। नैया-यिकोंने भी ससारको दुःखात्मक ही माना है। यहाँतक कि सुखको भी दुःख ही कहा है। उनके मतसे छे इन्द्रियाँ—पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और मन—उनके छे विषय-ज्ञान और छे विषय, शरीर, सुख और दुःख यही इक्कीस

दुःख उठने माने हैं। उनके मतसे यह ससार दुःखात्मक है और इन्हीका ध्वंस मुक्ति है। मगर यहाँ तो उलटी ही गंगा बहती नजर आती है। सभी लोग फूले मस्त हैं, राजपाट, बालबच्चों और स्वर्ग-वैकुण्ठके ही पीछे मस्त हैं। उन्हें तो ससार की दुःखरूपता दीखती ही नहीं। फिर इससे पार जानेका यत्न वे क्यों करने लगे? प्रश्न है कि ऐसा हुआ क्यों? बात तो उलटी है न? कष्टात्मक ही तो यह ससार है। तब यह ऐसा हुआ कैसे? इसके ऐवोको किसने छिपाया?

इसका उत्तर गीता पहले ही श्लोकके उत्तरार्द्धमें देती है कि वैदिक कर्मकांडने ही तो आँखोंमें धूल भोके दी है। दिनरात उसीके पीछे पड़े रहते हैं और फुसंत मिलती ही नहीं। जही-तही वैदिक साहित्यमें, वेद-मंत्रोंमें स्त्री-पुत्रादिकी प्रशंसा, स्वर्गकी बड़ाई, राजपाटकी महिमा लिखी मिलती है। फलतः जनसाधारण यदि कभी ऊबे भी तो पुनरपि इसी वजहसे उसीमें पड़े रहते हैं। जैसे वृक्षके हरे-भरे पत्ते उसे छेके और घेरे रहते हैं। इसीलिये उसके तने और शाखा-प्रशाखाओंकी नग्नता दूरसे मालूम नहीं होती। किन्तु ज्योंही पत्ते हटे कि समूचा पेड़ नग्न-धडग, बेढंगा और भयावना नजर आता है। ठीक वैसे ही वैदिक मंत्रों और तन्मूलक साहित्यने इस अश्वत्थके लिये भी पत्तोंका काम कर दिया है, जिससे हम इसकी भयावनी सूरत देख नहीं पाते। इस तरह हम देखते हैं कि ज्ञानकी ओर बढ़नेमें गीताका यह वर्णन कितना आलंकारिक एवं महत्त्वपूर्ण सहायक है, खासकर ऐसा कहके कि जो इसके नग्नरूपको जानता है दरअसल वही वेदका ज्ञाता है। वह पर्देके भीतर घुस जा जाता है।

पीपलमें यह भी देखा जाता है कि ऊपरसे बरोहे निकलती है। ये हैं दरअसल जड़े ही। पकड़ी, बरगद और पीपलमें ही ये ऊपरकी डालोंसे निकलके नीचे लटकती हैं। बरोहके मानी हैं ऊपरसे निकलनेवाली।

बर-आरोहसे ही वरारोह वनके बरोह हो गया । वर कहते हैं ऊपरको । यह बात कितनी खूबीके साथ जगत्से मिलती है । ऊपर ठहरा ब्रह्म । वहीसे जगत्की सारी जड़ें निकली तथा फैली है । यदि इन जड़ोका पता लगाना है तो ऊपर जायें । तभी इन्हें पायेंगे और काट देंगे । ऊपर जाने या ससार के पदार्थोंसे अलग होनेमें अगर हजार ढगके ताल्लुक बाधक हैं, तो वैराग्यकी शरण लें और मनको इनसे हटायें । इनमें आसक्तिका त्याग करें । यही त्याग तलवारका काम करता है इन्हें काट डालनेमें, ताकि ऊपर जा सके । बिना इसके वह मूलाधार ब्रह्म मिलनेका नहीं । इस तरह इसके काटनेका उपाय बताया है सही । फिर भी यह है दरअसल लोहेका चना । सासारिक वासनाये इतनी मजबूतीसे जकडी और चारो ओर फैली है कि इनसे पिंड छुड़ाना मुश्किल है । इस तरह ससारके पार जाना वैराग्य और विवेकके सहारे आसान भी है और मुश्किल भी । क्योंकि जही जाइये एक फन्दा लगा है और हम उसीमें फँस जाते हैं ।

कहते हैं कि किसी अच्छे पंडितने मौतसे पहले ही किसी प्रकार यह जान लिया कि मरनेपर सूअरका शरीर पाऊँगा । उनने अपने बच्चोको यह बात कह दी । यह भी बता दिया कि कहाँ कब सूअरका शरीर मिलेगा । उनने पहचान भी बता दी कि फलाई-फलाई चिह्न होंगे, ताकि लडके बेखटके पहचान सकें । फिर उनने कहा कि वह योनि तो बड़े कष्टकी है, यह जानते ही हो । इसलिये पता लगाके फौरन मार देना, ताकि कष्ट-मय जीवनसे चटपट छुटकारा हो जाय । पीछे जब वह मर गये तो ठीक समयपर खोजते-पूछते उनके लडके उस मुकामपर पहुँची तो गये जहाँ वह सूअर बने विचरते थे । ढूँढते-ढूँढते उनने पता भी पा लिया कि हो न हो, यही वह सूअर है । उसके बाद उसके मालिकसे बातें करके सूअरके मारनेका हर्जाना भी तय कर लिया । बादमें तलवार लेके उसके पास पहुँचे ही थे कि खत्म कर दे कि वह गिडगिडाके बोल उठा कि “नहीं-नहीं,

मुझे मत मारो, तुम्हें शपथ है, मैं खूब मौजमे हूँ” । देखा न ? यही है भारी बन्धन । आत्मा जही हो, मौज ही मालूम पड़ती है ।

इसीसे नीचे-ऊपर, डधर-उधर सर्वत्र ही जहाँ भी इस ससारकी आखाये है बन्धनका ही काम करती है । क्योंकि आखिर त्रिगुणात्मक तो हई और तिहरी रस्सी बड़ी मजबूत भी होती है । सभी जगह इन्द्रियोके विषय सुन्दर कोपलो जैसे लुभावने दीखते हैं । यह पहले ही कहा जा चुका है कि बुरे-भले कर्मोंके सस्कारके रूपमे वासनाये पैदा होती है । फिर उनके फलोको भोगनेके बाद दूसरे ढगकी वासनाये पैदा होती है, जिन्हे चसक कह सकते हैं । उन्हीके करते हम पुनरपि कर्मोंमे लगते हैं, इस तरह यह चक्र चालू रहता है । यो तो वास्तविक मूल ब्रह्म हई । मगर जिस मूलको काटना है, ताकि यह वृक्ष सूख जाये, वह तो यह वासनाये ही है । ये इतनी गहरी और नीचे पड़ी रहती है कि इन्हे पकड़ना कठिन है । यही है इस अश्वत्थकी अपनी निजी जडे । अश्वत्थकी जडे यो भी सचमुच बहुत गहराईमे जाती है । वे बहुत ज्यादा होती भी हैं । वासनाओकी भी यही हालत है । ये भी अनन्त है, बहुत फैली है । आशाकी बात यही है कि पूर्ण-विवेक-दृष्टिके सामने न तो ये वासनाये और न ससारका यह लुभावना रूप ही टिक सकता है । केलेकी मूसलीके छिलकेकी तरह उबेड-बुन करते जाइये और अन्तमे कुछ भी सार हाथ नहीं लगता । पता ही नहीं चलता कि कहाँ गुरु, कहाँ बीच और कहाँ अन्त है । समूचेका समूचा निस्सार ही सिद्ध हो जाता है ।

इस पन्द्रहवे अध्यायमे जो खूबी है वह यही कि इसने हमारी पुरानी भावनाओंमे फायदा उठाके वाग्देवके रूपमे ही ससारवृक्षको सामने ला दिया है । इस रूपके द्वारा इसे काट वहानेकी भावना भी जागृत कर दी है । नहीं तो कहां क्या करें और इसे कैसे खत्म करें यह अथाह समुद्रकीसी बात हो रही थी । इसमें उपनिषदोंकी भी सहायता इसे मिली है । उनका

अनुसरण भी अच्छी तरह हो गया है । पहलेकी सारी बातें सुनने और गुणातीत अवस्थाको जाननेके बाद जो एक प्रकारकी किंकर्तव्य-विमूढतासी अर्जुनको और दूसरोको भी हो सकती थी कि कहाँसे कैसे इन गुणोको काटना शुरू करे, वह भी इस प्रकार दूर हो गई । उसे खयाल करके ही तो कृष्णने बिना पूछे ही यह कहना शुरू भी कर दिया । चौदहवें अध्यायके अन्तमें यह कहा है, जरूर कि आत्माकी भक्ति करे । मगर वह तो आसान नहीं । मनको बाहरसे रोकना जो पड़ेगा । यह रोक किस चीजसे कैसे शुरू करे, यही तो सबसे बड़ा सवाल था । ऐसी बातका मालूम हो जाना जरूरी था जहाँसे श्रीगणेश करते । कृष्णने इस वृक्षको, इसकी जड़ोको और काटनेके हथियारको भी बताके सारी समस्या ही हल कर दी । इस तरह गुणोके निरूपणसे भी आसानीसे फायदा उठाया जा सकता था । क्योंकि जब सभी चीजें बन्धक हैं, खतरनाक हैं, तो उनसे मनको हटानेमें दिक्कत वैसी न होगी जैसी पहले होती । इन्हीं सब विचारोको मनमें रखके—

श्रीभगवानुवाच

ऊर्ध्वमूलमघ शाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।

छन्दसि यस्य पर्णानि यस्त वेद स वेदवित् ॥१॥

श्रीभगवानने कहा (कि) ऊपर जिसकी जड़ें और नीचे शाखायें हो तथा वेदमंत्र जिसके पत्ते हो ऐसे (ससाररूपी) पीपलवृक्षको सदा रहनेवाला कहा गया है । (मगर) उसे जो यथार्थ रूपमें जान जाता है वही वेदज्ञाता है । १।

अघश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवाला ।

अघश्च मूलान्यनुसन्ततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥२॥

(दरअसल) उसकी शाखायें नीचे-ऊपर (सर्वत्र) फैली हैं (जो)

गुणोंके चलने खूब बढी है और विषय ही जिनकी कोपले है । (उसकी) जडे भी बहुत गहराईमें जाके खूब फैली हुई है (और) इस दुनियामें कर्म करनेमें (चस्का पैदा करके लोगोको उसमें) लगाती है । २।

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नातो न चादित्ति च संप्रतिष्ठा ।

अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलमसगशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥३॥

ततः पद तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्गता न निवर्त्तन्ति भूयः ।

तमेव चाद्य पुरुष प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥४॥

(लेकिन इसका जैसा सनातन और दृढ) रूप (कहा जाता) है वैसा (तो विचारनेपर) दीखता नहीं और न इसके आदि, अन्त (और) मध्य (का ही पता चलता है) । (फिर भी) जिसकी जडे बहुत ही मजबूत है उस इस अश्वत्थ वृक्षके बन्धनोको (वैसे ही) मजबूत वैराग्य—आसक्ति—त्याग—रूपी शस्त्रसे काटके—ससारमें वैराग्य प्राप्त करके—अनन्तर उस पदका अन्वेषण करना चाहिये जहाँ जानेपर फिर वापिस आना—जन्म-मरण—नहीं होगा । 'हम उमी आदि पुरुष—परमात्मा—की धरण आये है, जिससे यह पुरानी मृष्टि पैदा हुई', (इसी प्रकार वह अन्वेषण करना चाहिये) । ३।४।

निर्मानमोहा जितसंगदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामा ।

द्वन्द्वविमुक्ताः सुखदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्ययं तत् ॥५॥

अभिमान और मोहने रहित, आत्मनिके दोषमें नरी, आत्मामें निरन्तर लगे हुए, नहीं वामनायोगे शून्य, सुखदुःख मजक द्वन्द्वोंमें छुटकाग पाये पूर्णजानी ही उन अविनाशी पदको पाते हैं । ५।

न तन्द्रासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद् गत्वा न निवर्त्तन्ते तद्वाम परमं मम ॥६॥

न तो यहाँ सूर्य रा प्रकाश जाता है, न चन्द्रमाग और न अग्निका ही

(और) जहाँ जानेपर फिर वापिस नहीं आते वही मेरा परम धाम है ।६।

ममैवाशो जीवलोके जीवभूत सनातनः ।

मन षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥७॥

शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वरः ।

गृहीत्वैतानि सयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥८॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चायं विषयानुपसेवते ॥९॥

मर्त्यलोकमें मेरा ही सनातन अश जीव बनके प्रकृतिमें रहनेवाली मन-संयुक्त छे इन्द्रियोको साथ खींच ले जाता है । जब (नया) शरीर धारण करता है और जब मरता है, इन इन्द्रियोको वैसे ही साथ ले जाता है जैसे हवा गन्धके आश्रय (पुष्पादि)से गन्ध ले जाती है । श्रोत्र, चक्षु, त्वक्, रसना, घ्राण और मन (इन्ही छे इन्द्रियो)का अधिष्ठाता बनके विषयोका सेवन करता है ।७।८।९।

पाँचवें श्लोकमें ज्ञानके कुछ साधनोका वर्णन कर दिया है । अगर कोई यह प्रश्न करे कि यह कब संभव है कि ससारमें लिपटा हुआ जीव ब्रह्मरूप हो जाय, तो उसीका उत्तर सातवेंमें यह दिया है कि वह तो ब्रह्मका ही रूप है । अश कहनेका तात्पर्य हिस्सा या भागसे नहीं है । क्योंकि निरवयव और निर्विकार ब्रह्मका भाग या चीड़-फाड़ कैसे हो सकती है ? जैसे एक लोटा पानी घड़ेभर पानीका अश होनेसे उसीका रूप है वैसे ही जीव भी ब्रह्मका रूप है, इतना ही तात्पर्य है । सौ आईने रखके एक ही चन्द्रमाके सौ प्रतिबिम्ब या सौ चन्द्रमा देख लीजिये । यही दशा जीवकी है । अन्तःकरण आईनेकी तरह है जिसमें ब्रह्मका प्रतिबिम्ब जीव बना है । बिम्बरूप चन्द्रमा, जो आकाशमें है, प्रतिबिम्बसे न तो भिन्न है और न जरा भी दोनोंके बीच फर्क है । ठीक इसी तरह प्रतिबिम्ब रूप जीव

ब्रह्मसे जरा भी भिन्न नहीं । इस तरह जितने शरीर हो उतने जीव वन भी गये और वे ब्रह्मरूप भी रहे ।

प्रश्न होता है कि यदि जीव ब्रह्मका स्वरूप ही है तो फिर उसका आवागमन या जीवन-मरण कैसा ? ब्रह्म तो सभी जगह है । इसीलिये उसमें क्रिया असंभव है । साथ ही, वह सासारिक विषयोसे नाता कैसे रखता है ? वह तो सर्वत्र एकरस है । फिर विषयोको भोगने और सुख-दुःखमें पड़नेके मानी क्या है ? इन्हीं बातोंके उत्तर सातवेंके उत्तरार्द्ध और शेष दो श्लोकोमें दिये गये हैं । आर्इनेके चलानेसे उसमें रहनेवाला चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब इधर-उधर डोलता है । यहाँ मन, इन्द्रियादिको मिलाके जो सूक्ष्म शरीर होता है वही आर्इना है । उसमें रहनेवाले प्राण खूब चलते हैं । इन्द्रियाँ और मन भी क्रियाशील हैं । बस इन्हींके चलनेसे जीवका आवागमन माना जाता है । जब मनुष्य मरने लगता है तो जीव इसी सूक्ष्म शरीरके साथ स्थूल शरीरसे निकल जाता है । वही घूमता-घामता पति-पत्नीके वीर्य और रजमें प्रवेश करके नवीन शरीरके गर्भाशयमें और पीछे नवीन शरीरमें भी इसी सूक्ष्म शरीरके साथ प्रविष्ट होता है । इस पर बहुत ज्यादा प्रकाश पहले ही कर्मवाद प्रकरणमें डाला जा चुका है । इसी प्रकार इन्हीं इन्द्रियोंके द्वारा ही विषयोका भोग भी करता है । विषयोमें तो जाती है इन्द्रियाँ ही । मगर यही उनका अधिष्ठाता है । इसीलिये इस पर ही जवाबदेही आती है । मालिक या अधिष्ठाता ही नौकरोकी हार-जीत या कामोका जवाबदेह होता है । उनके करते सुख-दुःख और हानि-लाभका भी अनुभव करता है । यदि नाता तोड़ ले तो कुछ न हो । मगर शरीरसे जीवका नाता तो ज्ञानसे ही टूटता है न ?

मरणोत्तर प्रयाण करने और फिर नये शरीरमें आनेके दम्यानि इन्द्रियाँ तो रहती हैं वही पुरानी । मगर उनमें वह शक्ति नहीं होती जो शरीरमें

रहनेके समय पाई जाती है । उस समय इनसे विषयोका भोग तो करना है नहीं । फलतः उनकी सूक्ष्म या बीज रूपी अवस्था ही उस समय रहती है, न कि ऐसी प्रकट और चलवलवाली । यही बात जाननेके लिये उन्हें “प्रकृतिस्थ” — “प्रकृतिमे रहनेवाली” कहा है । इसका तात्पर्य यह है कि उस समय वे अपने सूक्ष्म या बीज रूपमे ही रहती है । यही कारण है कि आत्माका अधिष्ठातृत्व उस समय नहीं हो पाता है । जैसे इमलीमें नमक डालनेसे उसमे रहनेवाली खटाईका पता जवानसे नहीं चल पाता, वही बात उस समय इन्द्रियोकी भी होती है । आत्माका सम्बन्ध रहते हुए भी वह उन्हें विषयोमे प्रेरित कर नहीं सकती । इसीलिये उसकी अधिष्ठातृता मुर्दा या बेकारसी हो जाती है । मगर स्थूल शरीरमें आने पर वह बात चालू हो जाती है और स्थितिमे परिवर्तन हो जाता है । इसी परिवर्तनकी सूचना नवे श्लोकका ‘अधिष्ठाय’ पद देता है ।

इस पर यदि कोई कह बैठे कि ऐसा मालूम तो किसीको होता नहीं, फिर यह बात मानी कैसे जाय ? तो इसीके उत्तरमे अगले दो श्लोक आये हैं और आगे उन्हीका विस्तार किया गया है । मोटी बात यह है कि यदि अन्धे सूर्यको नहीं देखते तो क्या वह गायब हो जायगा ? देखना तो आखिर आँखवालोका ही काम है न ? यहाँ भी ज्ञान-दृष्टि और विवेक-शक्ति जिनके पास है वह जरूर देखते हैं । हाँ, जिनके पास यह चीज नहीं है वह नहीं देखते । मगर इसमे दोष उनका है, न कि वस्तु का । यदि ऐसे देखनेवाले कम हैं तो इससे क्या ? एक आँखवाला हजार और लाख अन्धोके मुकाबिलेमें किसी चीजको ठीक बता सकता है । उसकी ही बात मानी भी जाती है । आखिर बीमारीका अस्तित्व केवल डाक्टरकी ही बातसे माना जाता है, न कि लाखो दूसरोके न बतानेसे उसका इनकार हो जाता है ।

उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥१०॥

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥११॥

मरणोपरान्त प्रयाण करते हुए, नया शरीर धारण करके उसमें स्थित या इन्द्रियादिके साथ विषयोको भोगते हुए भी इस आत्मतत्त्वको अज्ञानी नहीं देख पाते, (किन्तु) ज्ञान दृष्टिवाले ही देखते हैं । (जिन्हें यह दृष्टि न भी प्राप्त हुई है ऐसे) योगी भी (समाधि आदिके रूपमें) यत्न करते हुए इस आत्माकी भाँकी अपने भीतर ही पा जाते हैं । (मगर) जिनके मन मलिन है ऐसे मूढ़ लोग हजार यत्न करके भी नहीं देख पाते हैं ॥१०॥११॥

अन्तिम श्लोकमें यह बता दिया है कि आत्मदर्शनके लिये कोई भी यत्न करनेके पूर्व मनपर काबू होना चाहिये और इन्द्रियो पर नियंत्रण । नहीं तो “मन न रगायो तू रगायो योगी कपडा” वाली बात होती है । इसीका जिक्र इसमें है ।

यत्नके बारेमें अब प्रश्न होता है कि वह किस तरह किया जाय ? समाधिवाला यत्न तो सबके लिये सुलभ है नहीं और उसके लिये भी तो पहले तैयारी चाहिये । तो आखिर वह है कौनसी ? और जो लोग ऐसे नहीं हैं वह भी कैसे इस आत्माको देख पायेंगे ? आत्माको भी तो आखिरमें परमात्माके रूपमें ही देखना है न ? सो कैसे होगा ? परमात्मा-को आत्माका रूप कैसे जानेंगे ?

इन्ही बातोंको समझानेके लिये आगेके चार (१२-१५) श्लोक हैं । इनमें ऊपरसे ही शुरू करके धीरेधीरे शरीर और अन्तःकरणके भीतर घुसने तथा आत्मवस्तुके देखनेकी रीति कही गई है । परमात्मा तो अत्यन्त

देदीप्यमान एव सूर्य, चन्द्र आदिको भी प्रकाश देनेवाला पहले ही कहा गया है । इसलिये वही से शुरू करके पृथ्वीमें आते हैं । वहाँसे जठरानलमें जाके शरीरमें घुसते हैं और अन्तमें हृदयमें प्रवेश करके उस आत्माको देखते हैं । योगी लोग भी यही रीति अपनाते हैं । योगसूत्रोंमें धारणाके प्रसंगसे ये बाने आई हैं ।

यदादित्यगत तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्
यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्धि मामकम् ॥१२॥

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।
पुष्णामि चौषधी सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मक ॥१३॥

अह वैश्वानरो भूत्वा प्राणिना देहमाश्रितः ।
प्राणापानसमायुक्त पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥१४॥

सर्वस्य चाह हृदि सन्निविष्टो मत्त स्मृतिर्ज्ञानमपोहन च ।
वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥१५॥

सूर्यमें रहनेवाला जो तेज समस्त ससारको आलोकित करता है, जो (तेज) चन्द्रमामें और जो अग्निमें है, वह (सभी) तेज मेरा ही जानो । पृथ्वीमें प्रवेश करके अपने बलसे मैं ही पदार्थोंको धारण कर रखता हूँ । (नहीं तो पृथ्वी घँस जाती, टूट जाती और पहाड़ वगैरहका भारी बोझ वर्दाश्त कर न पाती ।) रसमय चन्द्रमा बनके सभी अन्नादि औषधियोंको पुष्ट करता हूँ । मैं ही जठरानल होके प्राणधारियोंके शरीरमें रहता और प्राण तथा अपान (की धौकनी)से प्रदीप्त होके चार प्रकारके खाद्य पदार्थोंको पचाता हूँ । मैं ही सबोंके हृदयोंमें प्रविष्ट हूँ । मुझीसे (लोगोंको पदार्थोंके) स्मरण और ज्ञान होने है, विस्मृति और भूल होती है । मैं ही सभी वेदोंके द्वारा जाना जाता हूँ । वेदान्तका बनानेवाला एव वेदवेत्ता भी मैं ही हूँ । १२।१३।१४।१५।

यहाँ जो चार प्रकारके अन्न कहे गये हैं उन्हें भक्ष्य, भोज्य, लेह्य और चोष्य कहते हैं। जिनके खानेमें दाँतोसे काम लिया जाय ऐसी पूड़ी, पूआ, रोटी, चबेनी वगैरह भक्ष्य हैं। जिनमें दाँतोसे काम लेनेकी जरूरत न हो ऐसे दूध, दही, हलवा आदि भोज्य हैं। जवानसे ही जो चाटे जायें वही कढी, चटनी आदि लेह्य हैं। जिन्हें चूसा जाय ऐसे आम, ऊख आदि चोष्य हैं। “अयमग्निर्वैश्वानरो योऽयमन्तः पुरुषे येनेदमन्न पच्यते” (वृहदा० ५।६।१) आदि वचनोमें जठरानलको वैश्वानर कहा है। इसी प्रकार, ‘येन द्यौरग्रा पृथिवी च दृढा’ (यजु० ३२।६) “स दाधार पृथिवीम्” (यजु० २५।१०) में पृथ्वीका धारण करनेवाला परमात्मा ही कहा गया है। उसीसे यहाँ तात्पर्य है। इस अध्यायमें शशाक और सोमको दो कामोके लिये उल्लिखित देखके एकाएक खयाल हो जाता है कि सोम और शशाक (चन्द्रमा) दो पदार्थ तो नहीं हैं ? दोनोमें कुछ अन्तर तो नहीं है ?

आगेके तीन (१६-१८) श्लोक जीवात्मा और परमात्मामें कितना फर्क है यही बात बताके उसी अन्तरको दूर करनेके लिये अर्थतः ज्ञानकी आवश्यकता सुभाते है। क्योंकि यदि आत्माको ब्रह्मका रूप ही मान ले तो फिर सारे यत्न ही बेकार हो जायेंगे। कोई भी क्यों आत्म-ज्ञानार्थ ध्यान, समाधि या श्रवण, मनन आदि करेगा ? ऐसी दशामें गीतोपदेशकी भी व्यर्थता हो जायगी।

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥१६॥

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥७॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥१८॥

दुनियामें दो पुरुष हैं, क्षर या विनाशी तथा अक्षर या अविनाशी । सभी जड़ पदार्थ यानी प्रकृति क्षर हैं और निर्विकार आत्मा अक्षर । (इन दोनोंसे ही) उत्तम पुरुष तो तीसरा है जो परमात्मा कहा जाता है और जो अविनाशी, शासनकर्त्ता (एव) सारी दुनियाके भीतर प्रवेश करके उसे कायम रखता है । क्योंकि मैं तो क्षरसे निराला हूँ और अक्षरसे भी उत्तम हूँ । इसीलिये वेदमें और लोकमें भी पुरुषोत्तम विख्यात हूँ । १६।१७।१८।

यहाँ ससारमें रहनेवाले पदार्थोंसे ही शुरू करके देखा कि प्रकृति तो पूर्ण या सर्वत्र मौजूद है, व्यापक है, इसीलिये उसे पुरुष कहा । पुरुषका अर्थ ही है पूर्ण या व्यापक । इच भर भी जगह प्रकृति या प्राकृतिक पदार्थोंसे शून्य नहीं है । यह ठीक है कि ये पदार्थ विनाशी हैं । फिर आगे बढ़े और सोचा कि जब ये पदार्थ विनाशी हैं तो इनके मूलमें कोई होना ही चाहिये । इस प्रकार आत्माका पता लगाया । अब यदि उसे भी विनाशी मानें तो उसका मानना ही बेकार होगा । क्योंकि उसका भी मूल कारण ढूँढना होगा और उसे ही आत्मा मानेंगे । इस पर ज्यादा तर्क पहले ही लिख चुके हैं । इस प्रकार किसी न किसीको अविनाशी तो मानना ही होगा जिससे सभी पदार्थ बने । इसीलिये उसे कूटस्थ या निर्विकार कहा । क्योंकि कोई पदार्थ विना विकार या खराबीके नाश हो नहीं सकता । साथ ही, वह भी पुरुष होगा, पूर्ण या व्यापक होगा । नहीं तो फिर विनाशी पदार्थ रूप पुरुषको वह बनायेगा कैसे ? फलतः उसे पुरुषका भी पुरुष होना चाहिये । मगर ऐसा तो कुछ होता नहीं । इसलिये उसे भी पुरुष ही कह दिया ।

किन्तु उसका ससर्ग तो विनाशी से ही है, क्षरसे ही है न ? इन्हींके बीच वह रहता जो है, सुखी-दुखी होता जो है । कलालीके पास खड़ा रहनेवालेकी ही तरह कमसे कम वह वदनाम तो होता ही है । परमात्मामें

यही बात नहीं है। इसीलिये वह अक्षर पुरुषसे उत्तम जरूर है। है तो वह इसीकी जाति-विरादरीका। मगर उत्तम है। क्षरके साथ तो उसका कोई मुकाबिला हई नहीं है। वह तो इससे विपरीत है—लाख कोस दूर है। इसलिये कह दिया कि यह क्षरसे तो निराला हई, अलग हई, जुदा हई, भिन्न हई—“यस्मात्क्षरमतीत”। किंतु अक्षरसे भी उत्तम है। इसीलिये पुरुषोत्तम कहा जाता है। जीवको, अक्षर पुरुषको भी यही बनना है। एतदर्थ उसकी मैल धोना जरूरी है, उसमें साबुन लगाना जरूरी है। मैल है क्षर या प्रकृतिका ससर्ग और साबुन लगाना है आत्म-ज्ञान। यही है हमारे सभी प्रयत्नोका और मानवजीवनका चरम लक्ष्य। पुरुषोत्तम हो जाना ही सब कुछ है। यही बात नीचेके दो श्लोकोमें कहके अध्याय पूरा कर दिया है।

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥१६॥

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयाऽनघ ।

एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान् स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥२०॥

हे भारत, जो पूर्ण विवेकी मुझ पुरुषोत्तमको इस प्रकार जान जाता है वही सब पदार्थोंका जानकार है और मुझे सम्पूर्ण जगत्के रूपमें ही भजता है। हे अनघ, मैंने यह अत्यन्त गोपनीय शास्त्र बताया है। हे भारत, इसे ही जानने पर बुद्धिमान हो सकते हैं और कृतकृत्य भी ॥१६॥२०॥

इन श्लोकोमें और इनसे पहले भी जो आत्माके ही लिये ‘अहम्’, ‘माम्’ आदि बारबार आये हैं वे सचमुच ही अमूल्य हैं। ये शब्द आत्माको किस सुन्दर रूपमें खड़ा करते और उसे सम्पूर्ण ससारका रूप बना देते हैं, ब्रह्म रूप बना देते हैं, वासुदेव बना देते हैं ! इन्हें बलात् तोड़-मरोड़के साकार ईश्वर या कृष्णके मानीमें घसीटना कितनी बड़ी निर्दयता है !

इसीकी पुष्टिमें कह दिया है कि इस आत्माको जाननेवाला सब कुछ जान जाता है । उसकी दृष्टिसे कोई भी धर अक्षर वच पाता नहीं । इसीलिये अपनेको आपको सभी पदार्थोंका रूप देखता है, मानता है, बना डालता है, खुद सबकी आत्मा बन जाता है । यही है उसका सर्वभावेन भजन । उफ, कितना ऊँचा खयाल है, कितना ऊँचा आदेश है । एक पत्थर भी तोड़िये तो वह ज्ञानी अपनेको ही टूटता देखता है । और चिहुँक उठता है । सहसा आह भर लेता है । उससे बढके जन-सेवक, ससार-सेवक और कौन है ? सचमुच ही उससे बढके “सर्वभूतात्म भूतात्मा” तथा “सर्वभूतहितैरत” कौन हो सकता है ? इसीलिये उसे पुरुषोत्तम कहा है । व्यष्टि और समष्टिकी या पिंड और ब्रह्मांडकी एकता जो हो गई । उससे उत्तम और ऊँचा कोई भी, कुछ भी हई नहीं । यही कारण है कि उसे अब कुछ भी करना-धरना रह नहीं जाता । उसने सबकुछ कर धर लिया । वह कृतकृत्य हो गया । अब अगर कुछ भी करता है तो इसीलिये कि उसका स्वभाव ही वैसा हो गया, न कि उस करने-धरनेमें कुछ प्रयोजन देखता है । इस अध्यायका विषय यदि यही पुरुषोत्तम है तो उचित ही है । सारे अध्यायका पर्यवसान ही उसीमें है ।

इति० पुरुषोत्तमयोगो नाम पचदशोऽध्यायः ॥१५॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका पुरुषोत्तम-योग नामक पन्द्रहवाँ अध्याय यही है ।

सोलहवाँ अध्याय

जिस ज्ञानके बाद कृतकृत्यता हो जाती है और मस्ती आ जाती है, जिस दृष्टिके चलते जर्रे-जर्रे और परमाणु-परमाणुमे 'अहम्' नजर आता है, आत्मा ही दीखती है, वह कैसे प्राप्त हो यह बात अन्तिम बार अच्छी तरह बता दी जाय तो बेडापार हो । यद्यपि पहले भी इसके उपाय बताये गये हैं; अभी-अभी पन्द्रवें अध्यायमे ही यही यत्न सुझाया गया है; तथापि उतना ही कहना काफी नहीं है । उसमे अभी कसर है, कुछ और भी कहना रह जाता है जिसे पूरा करना जरूरी है । वह कमी खासी है, महत्वपूर्ण है, न कि ऐसी ही तैसी । उसे पूरा न कर देनेमे खतरा है, भारी खतरा है, यह बात कृष्ण स्वयमेव समझते थे । यही कारण है कि उनने बिना कहे-सुने, बिना पूछे ही उसे पूरा कर दिया और इसमे पूरे दो-१६-१७-अध्याय लगा दिये । यह कोई मामूली बात नहीं है, यह मानना ही होगा ।

बात असल यह है कि ज्ञानकी प्राप्तिके साधनोको बता देनेपर भी दो चीजे रह गई हैं । एक तो यह कि इन साधनो पर चलनेमे खतरे क्या हैं, उन्हें अच्छी तरहसे बता देना । दूसरे यह कि जो भी साधन कहे गये हैं उनमे बुनियादी और मौलिक चीज क्या है जिसके बिना बाकी बेकार हो जाते हैं । साधनोके इन दोनो पहलुओको, या यो कहिये कि इन दो स्पष्ट पहलुओके साथ साथ उन साधनोको अन्तमे याद कर करा लेना जरूरी था । पहली बात निषेधात्मक (negative) है और दूसरी विधानात्मक (positive) । इस दृष्टिसे भी इन्हे जान लेना जरूरी था । निषेधात्मक पहलूमे सबसे बड़ी खबी यह है कि वह न सिर्फ ज्ञान-

प्राप्तिके ही लिये जरूरी है, किन्तु उसके बाद भी आत्मज्ञानी पुरुषके व्यवहारमें वह कसौटीका काम करता है और इस प्रकार समाज-हित-साधन-में काम आता है। उसी प्रकार विधानात्मक पहलू भी ऐसा पारस है कि हजारों लोहेको सोना बना देता है। उसके हासिल हो जानेसे मनुष्य-के व्यावहारिक जीवनकी हजारों विविनिषेधवाली दिक्कतें हट जाती हैं और क्या करे, क्या न करे, इस तरहके उठनेवाले रोजके पचड़ोंसे पिंड छूट जाता है। इस उधेड़वूनकी जरूरत रही नहीं जाती है। इस दृष्टिसे यह भी व्यावहारिक जीवनकी कसौटी ही है। मगर दोनोंकी उपयोगिता-का रूप दो होनेसे दोनोंकी महत्ता भी दो है। जिस प्रकार ये खुद निषेधात्मक और विधानात्मक है, उसी प्रकार इनकी उपयोगिता भी है। इस प्रकार इन दो अध्यायोंका गीताधर्मकी दृष्टिसे बहुत अधिक महत्त्व है। यह बात हम पहले ही बखूबी समझा चुके हैं।

इन दो बातोंमें भी निषेधात्मक पहलू अपेक्षाकृत सरल है। किसी चीजसे बचना उतना कठिन नहीं है जितना किसी बातका सम्पादन करना। यह बात भी है कि निषेधात्मक पहलू कूड़ा करकट हटाके सफाई कर देता है। उसके बाद विधानात्मक वस्तुके लाने या कायम रखनेमें गन्दगियोंका खतरा नहीं रहनेसे आसानी हो जाती है। जब तक प्यालेको धोधाके निर्मल न बनायें उसमें दूध रखा कैसे जायगा ? और उस रखनेके मानी क्या होंगे ? वह गन्दा और जहरीला न बन जायगा ? यही कारण है कि सोलहवें अध्यायमें निषेधात्मक पहलूका ही विवेचन-विश्लेषण किया गया है। इसके पूरा हो जाने पर ही सत्रहवेंमें विधानात्मक पहलूकी बातें विस्तारके साथ लिखी गई हैं। इस तरह गीतोपदेशकी प्रगति स्वाभाविक ढंगसे हो सकी है। इसकी इस अपूर्व लोकप्रियताका यह भी एक कारण है।

इस दृष्टिसे यदि हम सोलहवें अध्यायके प्रारम्भमें कही गई दैवी सम्प-

तियो पर गौर करे, तो देखेंगे कि जो बातें यहाँ कही गई हैं वह अधिकांश या रूपान्तरमें सबकी सब वही हैं जिनका उल्लेख “अमानित्वमदमित्व” (१३।७-११) आदि श्लोकोमें हुआ है। सख्या बढ़ जाने पर खामखा कुछ नई चीजें भी नजर आयेगी ही। जहाँ पहले कुल इक्कीस ही बातें कही थीं तहाँ अब पूरी सत्ताईस आ गई ! एक तो इसीसे अन्तर हो गया। दूसरे, गीताका काम हूबहू दुहराना या ‘मक्षिकास्थाने मक्षिका’ तो करना है नहीं। इसका तो काम है प्रकारान्तरसे उन्हीं बातोंको इस तरह कहना कि सुननेवालेको ऊब न हो सके और बातें दिलमें बखूबी बैठ भी जाये। आखिर कठिन तो हुई। इसीलिये दिलमें उनका जमना आसान नहीं है। जरूरत भी उन पर प्रकारान्तरसे जोर देनेकी इसीलिये पड़ती है।

इसे यो समझे। पतजलिने योगसूत्रोंमें जिन यमों और नियमोंको गिनाया है वह योगके लिये नींव हैं, दीवार हैं। उनके बिना योगका महल खड़ा होई नहीं सकता। इसीलिये योगके आठ अंगोंमें पहले दो यही यम-नियम ही हैं। हम पहले ही उस सूत्रको लिख भी चुके हैं। यह योग है भी क्या यदि गीताकी वह समाधि या ध्यान नहीं है जो ज्ञानकी पूर्णताके लिये अनिवार्य माना गया है और जिसका व्योरेके साथ गीताने वर्णन किया है ? इसीलिये यम-नियम ही ज्ञान-प्राप्तिके मूल साधन हैं। दोनों ही पाँच-पाँच प्रकारके माने जाते हैं। अहिंसा, सत्य, अस्तेय—चोरी न करना—ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह या पदार्थों और लवाजिमका न जमा करना यही पाँच यम हैं, “अहिंसासत्यास्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमा” (२।३०)। इसी प्रकार शौच—शुचिता या पवित्रता—सतोष, तप, स्वाध्याय—सद्ग्रन्थोंका अभ्यास और ईश्वर-भक्ति यही नियम हैं, “शौच सन्तोषतप स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः” (२।३२)। इनका जो कुछ विवरण भाष्य, टीकाओंमें तथा स्मृतियोंमें दिया गया है उसे पढ़के

इन्हीके आर्डिनेमें अगर पहलेवाले २१ और यहाँके २७को देखें तो साफ पता चलेगा कि वे यही दस हैं, वे नामान्तरसे इन्हीका स्पष्टीकरण मात्र है ।

इस सिलसिलेमें एक बात और भी ध्यान देनेकी है । पुराने लोगोंने प्रायः कहा है कि इन यम-नियमोंमें भी यमोंको तो केभी छोड़ नहीं सकते । उन्हें तो सदा करना ही होगा । हाँ, नियमोंको ज्ञानके बाद छोड़ सकते हैं, छोड़ दे, “यमानभीक्षण सेवेत नियमान्मत्परस्त्यजेत्” (भागवत ११। १०।५) । पतजलिने भी यमोंके बारेमें लिखा है कि इनके पालनके लिये किसी खास देश, विशेष जाति, वंश, कुल, निश्चित समय या कारण जरूरी नहीं है कि उन सबोंके पूरा न होने या न रहने पर ये यम छोड़ दिये जायें । ये तो महाव्रत हैं और इन्हें हर हालतमें सब देश-कालमें सभी आदमियोंको करते ही रहना होगा, “जातिदेशकालसमयानवच्छिन्ना सार्वभौमा महाव्रतम्” (२।३१) । असलमें इन यमोंका दूसरोसे, समाजसे सम्बन्ध होता है । यह बात नहीं है कि इन्हें जो पालन करे, जो इनपर अमल करे उसीका ताल्लुक और हिताहित इनसे होता है । यही कारण है कि इन्हें समाज-हित-साधनके खयालसे ही, या यों कहिये कि समाजकी बुनियाद समझके ही निरन्तर करना जरूरी हो जाता है । इसी दृष्टिसे इनका महत्त्व ज्यादा है । महाव्रत भी इन्हें कहनेका यही अभिप्राय है ।

विपरीत इसके नियमोंको व्रत ही माना है । उनके देखनेसे ही साफ मालूम हो जाता है कि उनका ताल्लुक केवल उसी व्यक्तिसे है जो उनपर अमल करे । इसीलिये अपनी जरूरत न रहनेपर उन्हें वह छोड़ भी दे सकता है, छोड़ भी देता है । सोलहवें अध्यायमें जो कुछ कहा गया है वह इन्हीं यमोंके इसी पहलूपर पूर्ण प्रकाश डाल देता है ।

वेशक, शुरूके श्लोकोंमें विधानात्मक बातें गिनाई गई हैं । इस तरह पूरे तीन श्लोकोंको उनने ही ले लिया है । विपरीत इसके एक ही—चाँथे—

श्लोकमे निषेधात्मक बात कही गई है। मगर जब हम गौर करे तो पता लगेगा कि दैवी सम्पत्तिके रूपमे जो बातें कही गई हैं वह आसुरी संपत्तिके मुकाबिलेके ही लिये, ताकि इनका महत्त्व भूलक जाये और लोग मुस्तैदी-से इन्हे सम्पादन करें। यही वजह है कि जहाँ तेरहवे अध्यायमे एक भी आसुरी बातको न कहके साफ ही कह दिया था कि दैवी सम्पत्तियो एवं ज्ञानके साधनोसे उल्टी जितनी है वह सभी आसुरी सम्पत्ति तथा अज्ञानके साधन है और इस तरह कमसे कम इक्कीस तो आ गई हैं, तहाँ यहाँ चौथे श्लोकमे सिर्फ छेका ही नाम लेके काम खत्म किया है। इससे यह मतलब तो हर्गिज नहीं निकलता कि वाकियोको छोड़ ही दिया है। यह भला होगा कैसे? फलत इसका यही अभिप्राय है कि नमूनेके रूपमे छेको गिनाके इसीलिये छोड़ दिया है कि आगेके कुल पूरे १६ (७-२२) श्लोकोमे इन्हीका विवरण मौजूद है, इनका नगा चित्र खींच दिया गया है। बल्कि छठे श्लोकको भी उन्हीमे गिन सकते हैं। क्योंकि भूमिकाके ही रूपमे वह आया है। उसमें कहा गया है कि जरा गौरसे सुनिये कि बात क्या है। इसीलिये छेके मानी है कमसे कम सत्ताईस दैवी सम्पत्तियोके विपरीत सत्ताईस आसुरी तो जरूर ही। अगर कुछ और भी आ जाये तो ठीक ही है। बीचमे जो पाँचवाँ श्लोक है वही इस अध्यायके मुख्य विषयकी ओर ध्यान दिलाता है। वह बताता है कि यही इसकी असल बात है। उसमे अर्जुनको आश्वासन देनेकी बात तो यो ही प्रासंगिक है, ताकि उसकी घबराहट जाती रहे।

तीन गुणोका पहले वर्णन आता रहा है। उनमे सत्त्वगुणके सम्पादन पर "नित्यसत्त्वस्थ" (२।४५)मे जोर दिया गया है। उसी गुणके फल-स्वरूप कुछ विशेषताएँ शरीरमे नजर आती हैं। शरीर और इन्द्रियाँ हलकी होती हैं, भारी नहीं रहती हैं, आलस्य नहीं रहता है और प्रकाश प्रतीत होता है। यह बात चौदहवे (१४।११)मे कही गई है। ऐसी ही

दशामें जितनी भी सात्त्विक बातें मनुष्यमें पाई जाती हैं उन्हींको दैवी सम्पत्ति कहा है । विपरीत इसके रजोगुण एव तमोगुणकी वृद्धिकी दशामें जो बातें चौदहवें (१४।१२-१३) में पाई जाती हैं तथा उन्हींके फलस्वरूप उनका जितना भी परिवार हो वही आसुरी सम्पत्ति है । इसमें भी तामसी बातोंपर ही ज्यादा जोर है । इस दलमें उन्हींकी प्रधानता है । लेकिन जब राजसी बातें दैवी संपत्तिमें आ सकती हैं नहीं, तो उन्हें आसुरीमें ही जाना होगा ।

अभिजात शब्दमें जो 'अभि' आया है उसके चलते ऐसा अर्थ हो जाता है कि जो दैवी या आसुरी सम्पत्तियोंमें लिपटा और सना हुआ हो, जिसके चारों तरफ वही पाई जाये ।

श्रीभगवानुवाच

अभयं सत्त्वसशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥१॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥२॥

तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।

भवन्ति संपदं दैवीमभिजातस्य भारत ॥३॥

श्रीभगवान् बोले—हे भारत, निर्भयता, अन्तःकरणकी निर्मलता, ज्ञान एव योगमें जम जाना, दान, इन्द्रियोपर नियंत्रण, यज्ञ, सद्ग्रन्थ-पाठ, तप, नम्रता, अहिंसा, सत्य, क्रोधका त्याग, पदार्थोंका त्याग, शांति, दूसरेका ऐव न देखना, पदार्थों पर दया, विषयोकी ओर ज्यादा झुकाव न होना, कोमलता, लज्जा, चपलताका न होना, हिम्मत, क्षमा, धैर्य, पवित्रता, दूसरेको सतानेका खयाल न होना, मगरूरीका न होना—(यही चीजें) दैवी सम्पत्तिवालोंमें पाई जाती हैं । १।२।३।

सत्त्वकी शुद्धिका अर्थ है मन और बुद्धिकी निर्मलता । वह तभी होती है जब सत्त्वगुण खूब वृद्धि पर होता है और रज, तमको अच्छी तरह दबाये रहता है । इसीलिये सत्त्व शब्दका प्रायः प्रयोग अन्तःकरणके मानीमें होता है । क्योंकि वह तो सत्त्व-प्रधान होता ही है । सशुद्धिमें सत्त्वकी वह प्रधानता और भी काफी बढ़ जाती और जम जाती है ।

ज्ञान एव योग दो चीजे हैं । ज्ञानका अर्थ है पढ़-लिख या सुनके जानकारी । योगका अर्थ है उसी पर अमल ।

दंभो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सम्पदमासुरीम् ॥४॥

हे पार्थ, दिखावटी बात, फूलके कुप्पा हो जाना, घमड़, क्रोध, कटुवचन और अज्ञान—(यही) आसुरी सपत्तिवालोमें पाये जाते हैं । ४।

दैवी सम्पद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।

मा शुचः सम्पदं दैवीमभिजातोऽसि पांडव ॥५॥

दैवी सपत्ति जन्म-मरणसे छुटकारा दिलाती है और आसुरी बन्धनमें डालती है ऐसा माना जाता है । हे पांडव, चिन्ता मत करो, तुम दैवी सपत्तिवाले ही हो । ५।

द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।

दैवो विस्तरज्ञः प्रोक्त आसुरं पार्थ मे शृणु ॥६॥

हे पार्थ, पदार्थोंकी (और इसीलिये प्राणियोंकी भी) सृष्टि दोई प्रकारकी है—देव और असुर । इनमें दैवी प्रकृतिवालोको तो विस्तारसे कही चुके हैं । (अब) असुरोंको भी मुझसे सुन लो । ६।

“द्वया ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च” (वृहदा० १।३।१)के अनुसार सृष्टिके दोई विभाग माने गये हैं । इनमें दैव या दैवी प्रकृतिवालोका तो स्थितप्रज्ञ, भक्त, गुणातीत तथा अन्य अनेक रूपोंमें पहले वर्णन आया ही

है। सो भी बार-बार। इनके विस्तृत वर्णनके कहनेका आशय यही है कि असुरो या आसुरी स्वभाववालोका यदि वर्णन कही पहले आया भी है तो सक्षेपमे ही। दृष्टान्तके लिये “अवजानन्ति मा मूढा” (६।११-१२)-में। इसी प्रकार “कर्मेन्द्रियाणि सयम्य” (३।६) तथा “भुजते ते त्वघ पापा” (३।१३)में भी जरासा वर्णन है। तेरहवे अध्यायमे असुरोका तो नहीं, मगर उनकी प्रकृतिका जरासा “अज्ञान वदतोऽन्यथा” (१३।११)-मे उल्लेख है। इसी तरहके उल्लेख जरामरा आते गये हैं सही। मगर विस्तृत वर्णन कही न हो सका है। इसीलिये यहाँ एक ही बार पूरेका पूरा दे दिया गया है। हमने इसपर सभी पहलुओसे विचार करके पहले ही काफी प्रकाश डाला है।

प्रवृत्ति च निवृत्ति च जना न विदुरासुराः ।

न शौचं नापि चाचारो न सत्य तेषु विद्यते ॥७॥

असत्यमप्रतिष्ठ ते जगदाहुरनीश्वरम् ।

अपरस्परसम्भूतं किमन्यत्कामहैतुकम् ॥८॥

असुर लोग कर्त्तव्य और अकर्त्तव्य जानते ही नहीं। उनमे पवित्रता, आचरण—जैसा कहना वैसा करना और सत्यका तो पता ही नहीं होता। सत्पदार्य या ब्रह्मसे ही यह जगत बना है, उसीमे कायम है और अन्तमे उसीमे जा मिलता है, ऐसा न मानके वह जगतको बिना ईश्वरके ही मानते हैं (और कहते हैं कि) कामवासनाके वशीभूत स्त्री-पुरुष या नर-मादाके सम्बन्धसे पैदा होनेके अलावे इसमे और हई क्या ? ॥७॥

बहुत लोगोने इस आठवें श्लोकके अर्थमें अपने सस्कृतके व्याकरण-ज्ञानका अजीर्ण मिटाया है। उनने कहा है कि अपर तथा पर शब्दोका समास होनेपर अपरपर होगा न कि अपरस्पर, हालाँकि “अपरस्परा क्रियासातत्ये” (पा० ६।१।४४)के अनुसार ही अपरस्पर बनता है। यहाँ क्रियासातत्य या कामका जारी रहना तो हई। सारा ससार ही

नरन्तर पदायाक सम्मिश्रणसे ही बनता है। इसमें जरा भी विराम नहीं है। असुर लोग यदि यह भी कहने लगें कि दो पदार्थोंके सयोगसे कुछ भी नहीं बना है, जब कि हमेशा सयोगसे ही असंख्य पदार्थ और जीव-जन्तु पैदा हो रहे हैं, तो यह कितनी नादानी होगी ? “कामहैतुकम्” का भी मेल यहाँ बिना परस्पर सयोगके होई नहीं सकता। कामका अर्थ है प्रेरणा या इच्छा, चेतन प्राणधारियोंकी ही तरह जड़ोमें भी प्रेरणा होती ही है और पदार्थोंका परस्पर सम्मिश्रण होके नया पदार्थ तैयार हो जाता है। यहाँतक कि परमाणुवादी दार्शनिकोंने सृष्टिके आरम्भमें परमाणुओंमें ही परस्पर प्रेरणा मानके उनमें सयोग माना है। यह कहना भी कि ‘असत्यम्’ आदि पूर्वके तीन शब्दोंकी ही तरह नहींके ही अर्थमें अपरस्पर शब्दमें पहलेका अकार है, ठीक नहीं है। उत्तरार्द्धमें यह बात नहीं है, किन्तु पूर्वार्द्धमें ही। उत्तरार्द्धमें तो ‘कामहैतुकम्’ आदि कई शब्द हैं। मगर किसीके साथ ऐसा अकार जुटा नहीं है। तब उन्हींके साथी अपरस्परमें ही क्यों माना जाय ? और निकटके साथियोंको छोड़ दूरवर्तियोंसे उसकी मिलान भी क्यों की जाय ?

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रभवन्त्युग्रकर्माणिः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥६॥

जिनकी आत्मा पतित हो चुकी है ऐसे नासमझ लोग इसी विचारको लेके जगत्के अहित बन जाते और उसके सत्यानाशके लिये (घोरसे) घोर कर्मतक कर डालते हैं । ६।

काममाश्रित्य दुष्पूरं दंभमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहीत्वाऽसद्ग्राहान् प्रवर्तन्तेऽशुचिद्वताः ॥१०॥

कभी पूरी न हो सकनेवाली आकांक्षाये लिये, दिखावटी बात, घमड़ तथा नशेमें चूर और नापाक कामोंमें ही लगे (ये लोग) भूलसे गलत बातोंके हठमें आके काम करते रहते हैं । १०।

चिन्तासपरिमेया च प्रलयान्तामुपाश्रिता ।

कामोपभोगपरमा एतावदिति निश्चिता ॥११॥

आशापाशशतैर्वद्धा. कामक्रोधपरायणाः ।

ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसचयान् ॥१२॥

मरणतक कायम रहनेवाली बेहिसाव फिक्रमे डूबे हुए, 'खाओ-पीओ, मीज करो' यही जिनका सब कुछ निश्चय है, सैकड़ों आशाओंके फन्देमें फँसे हुए तथा विषयोंके भोगमें ही लिपटे हुए (ऐसे लोग) अन्यायसे ही धन-सचयका यत्न करते रहते हैं ॥११॥१२॥

इदमद्य मया लब्धमिम प्राप्स्ये मनोरथम् ।

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥१३॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।

ईश्वरोऽहमह भोगी सिद्धोऽह बलवान् सुखी ॥१४॥

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।

यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिता ॥१५॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृता ।

प्रसक्ता. कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥१६॥

यह चीज तो आज मैंने हासिल कर ली, यह (दूसरी) भी पा लूंगा ही, उतना धन तो मेरे पास हर्ड (और) यह और भी मिली जायगा, अमुक शत्रु नों मैंने खत्म करी दिया, दूसरोंको भी मार डालूंगा, मैं सबका मालिक हूँ मैं ही भोग करनेवाला हूँ । सब नरहमे सपन्न, बलवान और सुखी भी मैं ही हूँ । धनी हूँ, कुलीन हूँ । मेरे समान और कौन है ? यज्ञ करूँगा, दान दूँगा और मीज करूँगा । इसी तरहकी भूल-भूलैयामें (वे लोग) पड़े रहते हैं । (इस तरह) अनेक (बाहियान) न्यालोमें ही भूले, मोहके

जालसे अच्छी तरह घिरे और विषयभोगमें डूबे (ऐसे लोग) गन्दे नरकोमें जा डूबते हैं । १३।१४।१५।१६।

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।

यजन्ते नामयज्ञस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥१७॥

खुद अपनी तारीफके पुल बाँधनेवाले, उजड़ु तथा धनके अभिमानके नशेमें चूर वे लोग दिखानेके लिये नाममात्रके यज्ञ भी कर डालते हैं । १७।

अहंकारं बलं दपं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः ॥१८॥

तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।

क्षिपाम्यजलमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥१९॥

अहकार, बल, मनमानी घरजानी, काम तथा क्रोधके वशीभूत, अपने एव दूसरे शरीरोमें आत्माके रूपमें रहनेवाले मुझसे बुरी तरह जलनेवाले और हर चीजके निन्दक (ही ये होते हैं) । इस तरह जलने या द्वेष करनेवाले, उन निर्दय एव नापाक नराधमोको मैं इस ससारकी आसुरी योनियोमें ही निरन्तर डाला करता हूँ । १८।१९।

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।

मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यांत्यधमां गतिम् ॥२०॥

हे कौन्तेय, (ये) मूढ लोग लगातार (अनेक) जन्मोंमें आसुरी या गन्दी और पतित योनियोमें ही जन्म लेनेके कारण मुझ (आत्मा-परमात्मा)-को तो जान पाते ही नहीं । फलतः उनकी और भी अधम गति होती है । २०।

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥२१॥

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।

आचरत्प्रात्मनः श्रेयस्ततो याति परा गतिम् ॥२२॥

आत्माको चौपट करनेवाले नर्कके यही तीन द्वार हैं—काम, क्रोध, लोभ । इसलिये इन तीनोंसे पिंड (जरूर) छुड़ा लें । हे कौन्तेय, नर्क रूपी अन्वकारके इन तीन द्वारोंसे जिसका पल्ला छूटा है वही अपने कल्याणका काम कर सकता है और फलस्वरूप परमगति प्राप्त करता है ॥२१॥२२॥

पहले भी “कामात्क्रोधोऽभिजायते” (२।६२) तथा “कामएष” (३।३७-४३) में काम और क्रोधका इसी सिलसिलेमें पूरा वर्णन आ चुका है । वहाँ दोनोंको एक ही कहा है । यहाँ भी वही बात है । केवल दोनोंके साथ तीसरा—लोभ—जुट गया है । मगर यह भी दोनोंसे जुदा नहीं है । सच पूछिये तो कामके क्रोध रूपमें परिणत हो जानेके लिये बीचमें ही यह लोभ आता है और दोनोंको जोड़नेवाली सीढ़ीका काम करता है । काम या इच्छाकी तीव्रता ही तो लोभ है, जिसके चलते पदार्थको अपने पाससे जुदा न होने देने और न मिले हुएको चाहे जैसे हो प्राप्त कर लेनेका खयाल भी आ जुटता है । फिर तो जरा भी बाधा या देर होनेसे वही काम जलते क्रोधका रूप खामखा बन जाता है । हमने इन बातोंका बहुत कुछ विवेचन पहले किया है ।

अबतक जो कुछ निरूपण किया गया है उससे पूरा पता चल गया है कि ज्ञानमार्गमें और समाजके संचालनमें असली खतरे कौन-कौनसे हैं । उनका नग्न रूप पिछले सोलह श्लोकोमें आ गया है, जिसमें किसी भी सहृदय पुरुषका हृदय एकाएक सिहर जा सकता है । फलतः वह इनसे पूरी तौरसे सजग हो सकता है । मगर यह निरूपण एक प्रकारका जगलसा हो गया है । इसलिये जनसाधारण उसमें आसानीसे भटक जा सकते हैं । इसीलिये और आसानी तथा सरलताके भी लिहाजसे, जैसे सृष्टिके पँवारे और विस्तारको अन्तमें तीन गुणोंके रूपमें ही बता दिया गया है

वैसे ही, इन सारी जगल जैसी विस्तृत बातोंका भी काम, क्रोध, लोभ इन तीनोंके ही रूपमें यहाँ निचोड़ दे दिया है। अब इन्हें आसानीसे समझा और पकड़ा जा सकता है। ये सबोंकी समझमें आते भी हैं। इसीलिये सबोंसे बचनेकी अपेक्षा इन्हीं तीनोंसे बचनेकी बात आसानीसे कहके काम भी पूरा कर दिया है। इससे साफ है कि जब सबोंकी जड़में यही है, जैसा कि "ध्यायतो विषयान्" (२।६२)में साफ बता दिया है, तो फिर सबोंसे ही क्यों न बचेंगे ?

अब प्रश्न होता है कि इनसे बचे कैसे ? पिंड कैसे छुड़ाये ? आखिर कोई प्रणाली या तरीका तो चाहिये ही। योही तो कुछ होगा नहीं। इसीका उत्तर यो है—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् । २३।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि । २४।

जो शास्त्रीय प्रणालीको छोड़के अपने मनसे चलेगा उसका न तो कार्य ही सिद्ध होगा, न उसे आराम ही मिलेगा और न परमगति ही। इसीलिये तुम्हें उचित है कि कर्तव्याकर्तव्यकी पक्की व्यवस्था करनेमें शास्त्रको ही प्रमाण मानो। शास्त्रविधानको जानकर ही तुम्हें इस दुनियामें सब कुछ करना होगा । २३। २४।

इसपर पूरा प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है।

इति० दैवासुरसंपद्विभागयोगो नाम षोडशोऽध्यायः ॥१६॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका दैवासुर-सपत्ति-विभागयोग नामक सोलहवाँ अध्याय यही है।

सत्रहवाँ अध्याय

गीतामें श्रद्धाकी बात पहले बहुत बार आ चुकी है। किसी भी कामकी सफलताके लिये उसे बुनियादी तौरपर जरूरी माना गया है। “श्रद्धावन्तोऽनसूयन्त” (३।३१), “श्रद्धावाँल्लभते ज्ञान” (४।३६), “अज्ञश्चाश्रद्धानश्च” (४।४०), “अयति श्रद्धयोपेत” (६।३७), “श्रद्धावान्भजते” (६।४७), “श्रद्धयाचितुमिच्छति”, “श्रद्धा तामेव”, “स तथा श्रद्धया युक्त” (७।२१-२२), “अश्रद्धाना पृष्वा” (६।३) तथा “येऽप्यन्यदेवताभक्ता” (६।२३) आदिमें सभी प्रकारकी सफलताके लिये यह श्रद्धा आवश्यक मानी गई है। हमने जगह-जगह यह बात स्पष्ट भी कर दी है। फिर भी दार्शनिक ढंगसे उसका विवेचन और विग्लेषण अभीतक नहीं हो पाया है और है यह निहायत जरूरी बात। ऐसी मौलिक बात योही एक श्रद्धा शब्दसे या इसीके सूचक किसी और शब्दसे ही कह दी जाय, यह तो अत्यन्त नाकाफी है। इस बातका तों पूरा विवरण होना चाहिये। इसकी सारी भीतरी बातें खुल जानी चाहियें। जैसे सोलहवें अध्यायमें यम-नियमोंका हीर निकालके रख दिया गया है और उस सम्बन्धकी सारी बातोंका नग्न चित्र खींचा गया है, उससे कम जरूरत इस बातकी नहीं है। प्रत्युत सोलहवेंमें तो अन्ततोगत्वा निषेधात्मक बात ही कही गई है न? परन्तु यह है विधानात्मक। इसीलिये इसकी कठिनता तथा उपयोगिता स्वयंसिद्ध है। ऐसी दशामें इसका विग्लेषण और भी ज्यादा होना चाहिये और यही बात सत्रहवें अध्यायमें की गई है। गीताधर्मसे इसका कितना गहरा एव बुनियादी ताल्लुक है और इस निरूपणका असली आशय क्या है यह बात हमने खूब विस्तारके साथ पहले ही बता दी है।

उसे पढ़े बिना इसके पढ़नेमें न तो मजा आयेगा और न यह बात ठीक-ठीक समझी ही जा सकेगी ।

यह श्रद्धा तीन प्रकारकी मानी गई है । क्योंकि श्रद्धा तो मनुष्यमें ही होती है और उसके हरेक गुण होते हैं तीनों गुणोंके आधारपर बनी उसकी प्रकृतिके ही अनुसार । यह बात भी अच्छी तरह प्रतिपादित हो चुकी है । यही वजह है कि श्रद्धा भी तीन प्रकारकी होती ही है । इसीलिये उसी श्रद्धाके अनुसार किये गये सभी कर्मोंका भी तीन प्रकारका हो जाना जरूरी है । इसी दृष्टिसे नमूनेके रूपमें ही भोजन, यज्ञ, तप, दानका वर्णन भी आ गया है । असलमें भोजनका ताल्लुक तो सीधे श्रद्धासे है नहीं । हाँ, गुणोंसे तो हई । यह बात भी है कि जैसा भोजन होता है वैसा ही स्वभाव भी होता है । इस तरह भोजनका सम्बन्ध सभी चीजोंसे मूल रूपमें हो जाता है । श्रद्धा भी इसीलिये भोजनके साथ घनिष्ठताके साथ जुट जाती है । इसीलिये पहले भोजनका ही विवरण देके उसके बाद तीन प्रमुख कर्मोंका विवरण दिया है । श्रद्धाके बिना जो कुछ भी किया जाता है वह गीताके दायरेके बाहर की चीज है । इसीलिये गीता उसे पूछतीतक नहीं । वह गीताकी गिनतीमें हई नहीं । वह तो न यहाँका है, न वहाँका । वह तो “धोबीका कुत्ता न घरका है, न घाटका” । इसीलिये गीताने इस अध्यायके अन्तमें उसे अमत्, व्यर्थ, रद्दी कहके एक प्रकारसे धिक्कारा है ।

तपमें एक बात और भी आ गई है । वह कायिक, वाचिक, मानसिक रूपमें तीन प्रकारका होता है । फिर हरेकके तीन-तीन प्रकार, श्रद्धाके भेदसे कहिये, गुणके भेदसे कहिये, होनेसे तपके नौ प्रकार हो गये हैं ।

इसका प्रमग भी सोलहवें अध्यायके अन्तवाले दो श्लोकोंने ला दिया है । वहाँ तो सीधा प्रमग या काम, क्रोध एवं लोभके ही मिटानेका । मगर वह तो निचोड़ ठहरे उन समूची सम्पत्तियोंके ही जो समाजके लिये

घातक है। फिर आत्मदर्शन जैसी नाजुक चीजका क्या कहना ? इसे तो वे पलक मारते ही मटियामेट कर दे। इसीलिये जो मार्ग उनके मिटाने-का वहाँ बताया गया है वह केवल काम, क्रोधादि तक ही सीमित न रहके कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य क्षेत्रके विस्तृत दायरेके भीतर आ जानेवाली सभी बातोंको ही उसने साथमे ले लिया है। फलतः कर्म या कर्त्तव्य मात्रके ही बारेमे तय पाया गया कि शास्त्रीय विधानको जानके ही तदनुसार ही अमल करना चाहिये। ठीक भी है। हरेक बातोंके जुदे-जुदे शास्त्र होते हैं। यहाँतक कि खेल-कूदके लिये भी लम्बे-चौड़े शास्त्र बन चुके हैं। इसलिये यह तो उचित ही है कि जो भी कुछ करना हो उससे पहले तत्सम्बन्धी शास्त्रका अनुशीलन किया जाय, उसके जानकारोंसे ही पूछ-ताछ की जाय। दूसरा चारा हई नहीं, यदि सफलता चाहते हैं।

इसपर एकाएक अर्जुनके भीतर खलवलीका मच जाना और उसका चटपट प्रश्न कर बैठना स्वाभाविक था और इसीसे इस अध्यायका श्रीगणेश भी हो गया। शास्त्र और उसका विधान ये शब्द कुछ ऐसे हैं कि जनसाधारणको खटक जाते हैं, इस मानीमे कि वे बहुत बड़ी चीजे हैं जो उनकी पहुँचके बाहरकी हैं। तिसपर भी तुरा यह कि “किं कर्म किमकर्मेति कवयो-ऽप्यन मोहिता” (४।१६) के द्वारा खुद कृष्णने ही पहले ही कह दिया है कि कर्म-अकर्मकी पहली ऐसी पेचीदा है कि बड़े-बड़े दिमागदार भी चकरा उठते हैं। तो फिर जनसाधारण उन दिमागदारोंके बनाये शास्त्रको कैसे जान पायेंगे ? यह तो निरी असम्भवमी बात है। और अगर न जाने तो मारा कारवार ही बन्द हो जाय। क्योंकि ऐमा ही हुक्म हो गया। अर्जुनने स्पष्ट देखा कि जिसपर हमारा कोई ब्रह्म न हो उसीके पहियेमें हमें और हमारे कर्त्तव्याकर्त्तव्यको बाँध देना कहाँतक उचित है। उसे तो यह बात जँच न मकी। हाँ, जो चीज अपने बगकी है और जिमे ईमान-दारी तथा दृढ़ नकल्प कहते हैं, अपने लक्ष्य और उसकी सिद्धिके उपायमें

अटल विश्वास कहते हैं, उसके ऊपर यदि कर्म-अकर्मकी निर्भरता हो तो यह बात समझमें आती है। यही उचित भी है। इसीका दूसरा नाम श्रद्धा है। लेकिन अगर किसीने श्रद्धाके साथ कर्म तो किया, फिर भी शास्त्रीय विधिविधान नहीं जानता है, तो उसकी क्या गति होगी, यह प्रश्न स्वाभाविक था। उसने समझा कि वह तो कहीका न रहेगा, जैसा कि अभी कहा है। मगर यह तो ठीक नहीं जँचता।

निष्ठा, गति या हालत एक ही बात है और घबराके यही जाननेके लिये—

अर्जुन उवाच

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥१॥

अर्जुनने पूछा (कि) हे कृष्ण, जो लोग शास्त्रीय विधिकी पावन्दी न करके श्रद्धाके साथ यज्ञादि क्रिया करते हैं उनकी क्या हालत है ? (उनकी गिनती किस श्रेणीमें है ?) सत्त्व, रज या तममे ? ॥१॥

असलमें तीन गुणोंके बाहर तो कोई जा सकता नहीं। इसीलिये स्वभावतः अर्जुनने पूछा कि वे लोग सात्त्विक होंगे या राजस या तामस ? कृष्णने उत्तर भी वैसा ही दे दिया कि जैसी श्रद्धा होगी वैसे ही वे लोग होंगे, चाहे शास्त्रीय विधिकी पावन्दी करे या न करे। असलमें उनके कहनेका आशय यही है कि शास्त्रीय पावन्दी न रखनेसे नीचेसे ऊपरतक अराजकता हो जायगी और सब गडबड-घोटालेमें पड़ जायगा। इसलिये कोई व्यवस्था तो चाहिये ही और वह हो सकती है केवल शास्त्रीय विधि ही। दूसरेकी तो सभावना हुई नहीं। यदि योही श्रद्धाके नामपर छोड़ दिया जाय तो लाखोंमें शायद ही एकाध ठीक-ठीक उसके अनुसार करे। येष तो अन्धाधुन्दी ही मचा देंगे। यदि दुनियामे ईमानदारी और सचाई

ही मयमें होती और दृढ़ सकल्प ही पाया जाता, तो फिर उपदेशकी जरूरत ही क्यों होती ? यहाँ तो उलटी गंगा बहती है । इसीलिये नियन्त्रण रखना जरूरी है । मगर जो लोग सच्चे, ईमानदार और धुनवाले हैं उनके लिये तो छूट्टी ही है । उनके तो चरण चूमते हैं शास्त्रीय विधि-विधान । कारण, इनका भी तात्पर्य है धीरे-धीरे वैसे ही लोगोको पैदा करना । यही बात—

श्रीभगवानुवाच

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिना सा स्वभावजा ।

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति ता शृणु ॥२॥

सत्त्वानुरूपा सत्यस्य श्रद्धा भवति भारत ।

श्रद्धामयोज्य पुरुषो यो यच्छुद्धः स एव स' ॥३॥

श्रीभगवान् बोलें (कि) देहाग्रियोंकी वह स्वाभाविक श्रद्धा तीन तरह की होती है—सात्त्विक, राजस और तामस । उनके बारेमें और भी चुन लें । हे भारत, सबकी श्रद्धा सत्त्वगुण (की समी-ब्रेणी, प्रधानता-अप्रधानता) के ही अनुसार होती है । (क्योंकि) मनुष्य तो श्रद्धामय है । (इसीलिये) जिसकी जैसी श्रद्धा है वह वैसा ही है । २।२।

प्रश्न हो सकता है कि उनकी पहचान क्या है ? आग्निर कैसे जानें कि कीत आदमी कैसा है ? उत्तर मुनिये—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसा ।

प्रेतान्भूतगणाश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥४॥

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

बन्धाहकारन्यपुण्या कामरागद्वन्द्विताः ॥५॥

कर्शयन् शरीरस्य भूतप्राणमचेतसः ।

मांश्चैवान्तःशरीरस्य तान् विद्वेषासुरनिन्दयान् ॥६॥

सात्त्विक जन देवताओंका यजन-पूजन करते हैं, राजस लोग यक्ष-राक्षसोंका और शेष तामस लोग प्रेतों तथा भूतगणोंकी यज्ञपूजा करते हैं। शास्त्रोमे विहित न हो ऐसे तपको दभ, अहंकारसे युक्त और काम, राग, बलवाले जो लोग करते हैं (और इस तरह) शरीरके भीतर रहनेवाले पदार्थ समूहको और अन्तःकरणमे रहनेवाले मुक्त आत्माको भी कमजोर करते रहते हैं, उन्हें आसुरी निश्चयवाले ही समझो । ४।५।६।

यहाँ पहले तो ऐसे लोगोंके तीन भेद बताये गये हैं और उनकी पहचान दी गई है। देवसे अभिप्राय है सात्त्विक दिव्यशक्तियोंसे ही, न कि साधारण देवताओंसे। क्योंकि वे तो राजस और तामस ही हुआ करते हैं। “एको देव सर्वभूतेषु गूढ” (श्वेता० ६।११), “ये पूर्व देवा ऋषयश्च तद्विदुः” (श्वेता० ५।६) तथा “एष देवो विश्वकर्मा” (श्वेता० ४।१७) आदिमे भगवान्, विष्णु, विद्वान् आदिको ही देव कहा है। यही उचित भी है। साधारण देवताओंके पूजक तो स्वर्गादि चाहते हैं और सत्त्वका काम है ज्ञान। इसीलिये यक्ष, राक्षसका अर्थ वैसे ही देवताओंसे है। जो तामसी देवता है उन्हींको प्रेत-भूतके नामसे गिनाया है। वे हजारों हैं और उन्हें जनसाधारण खूब मानते-जानते हैं। इसीलिये उनके गणका उल्लेख किया है। बाकियोंके गण या समूह होनेपर भी वे उतने परिचित नहीं हैं। मगर भूत-प्रेत तो घर-घर जुदे-जुदे हैं। जोई मर गये या गुजर गये उन्हींको भूत-प्रेत कहते हैं। शब्दार्थ भी यही है।

यहाँ पाँचवे और छठे श्लोकोमे जो कुछ कहा है वह यद्यपि शास्त्रीय विधिसे बाहरवालोके ही कर्म है, तथापि उनसे मतलब श्रद्धाशून्य कर्मोंसे ही है। दिखावटी या अहंकारपूर्वक किये गये कर्म तो सदा श्रद्धाशून्य हुआ ही करते हैं। इसी तरह काम, राग या बलपूर्वक भी जो कुछ किया जाता है वह भी श्रद्धाशून्य ही होता है। श्रद्धाकी वहाँ गुजर कहाँ ? पहुँच कहाँ ? इसीलिये तो आत्मा, इन्द्रियो तथा रक्तमासादिके कृश

करनेकी बात कही गई है । इन्द्रियो या रक्तमासादिकी कृशता उनकी कमजोरी और दुर्बलता ही है । मगर आत्माकी कृशता है उसका पतन; उमकी विवेकशून्यता । यदि कर्षयन्त की जगह कर्षयन्त पाठ हो तो भी नीचे खींचना या ले जाना—घसीटना—ही उसका अर्थ है और कोई फर्क नहीं है । इसीलिये श्रद्धाका पता वहाँ नहीं रहता । ऐसे कर्मोंकी गिनती गीता करती ही नहीं । अन्तवाले (२८वे) श्लोकमें आमतौरसे इन्हें दूषित ही ठहराया है । यहाँ भी उसीका नमूना बताया गया है । परन्तु यह बात योही प्रसङ्गसे आ गई है । प्रसङ्ग तो त्रिविध गुणमूलक पदार्थोंका ही है । इसीलिये आगेके श्लोकोमे वही तीन प्रकारका वर्णन यो लिखा है—

आहारस्तवपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रिय ।

यज्ञस्तपस्तथा दान तेषा भेदमिम शृणु ॥७॥

सभीका प्रिय आहार भी तीन प्रकारका होता है (और) यज्ञ, तप तथा दान भी । इनके ये प्रकार सुन लो ॥७॥

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धना ।

रस्या स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥८॥

कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिन ।

आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदाः ॥९॥

यातयाम गतरस पूति पर्युषित च यत् ।

उच्छिष्टमपि चामेध्य भोजन तामसप्रियम् ॥१०॥

आयु, सत्त्वगुण, बल, नीरोगता, सुख एव प्रसन्नताको बढ़ानेवाले, रसीले, चिकने या स्नेहयुक्त, कुछ देरमें पचनेवाले और चित्तको पसन्द आनेवाले आहार सात्त्विक जनोंके प्रिय होते हैं । कड़वे, खट्टे, नमकीन, ज्यादा गर्म, चरपरे, रूखे तथा जलन पैदा करनेवाले आहार राजस लोगोंके प्रिय होते तथा दुःख, शोक, बीमारी पैदा करते हैं । जिसे बने एक पहर

गुजर गया हो ऐसा, नीरस, दुर्गन्धयुक्त, वासी, जूठा और नापाक भोजन तामस लोगोको पसन्द आता है । ८।९।१०।

अफलाकाक्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते ।

यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥११॥

अभिसधाय तु फल दंभार्थमपि चैव यत् ।

इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥१२॥

विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥१३॥

फलकी आकाक्षा न रखनेवाले लोग शास्त्रीय विधिके अनुकूल जो यज्ञ 'हमारा यह कर्त्तव्य है' इसी विचारसे मनको निश्चल और एकाग्र करके करते हैं वही सात्त्विक यज्ञ है । हे भरतश्रेष्ठ, जो यज्ञ फलेच्छा रखके और दिखानेके लिये भी किया जाता है उस यज्ञको राजस जानो । शास्त्रीय विधिसे रहित, अन्नदानशून्य, विना मन्त्र (और) विना दक्षिणाके ही तथा श्रद्धाके विना ही किये गये यज्ञको तामस कहते हैं । ११।१२।१३।

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते ॥१४॥

अनुद्वेगकर वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥१५॥

मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।

भावसशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥१६॥

देवता, ब्राह्मण, गुरु, विद्वान् इन सबकी सत्कार-पूजा, पवित्रता, नम्रता, ब्रह्मचर्य और अहिंसा (यही) शारीरका तप कहा जाता है । किसी-को न चुभनेवाला, सत्य, प्रिय और हितसाधक वचन (बोलना) और नद्वयोक्ता अन्धान (यही) ज्ञानकी तपन्या है । मनकी निर्मलता,

हैंसमुखपन, जवानपर काबू, मनपर नियत्रण (और) निष्कपट व्यवहार यही मनकी तपस्या कही जाती है । १४।१५।१६।

श्रद्धया परया तप्त तपस्तत्त्रिविध नरैः ।

अफलाकाक्षिभिर्युक्तैः सात्त्विक परिचक्षते ॥१७॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दभेन चैव यत् ।

क्रियते तदिह प्रोक्तं राजस चलमध्रुवम् ॥१८॥

मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥१९॥

पहले दर्जेकी श्रद्धासे फलाकाक्षारहित, मनको एकाग्र किये हुए मनुष्योंके द्वारा किये गये उन तीनों ही प्रकारके तपोको सात्त्विक कहते हैं । मौखिक बडाई, इज्जत और पूजाके लिये और दभसे भी जो तप किया जाता है, उस क्षणभगुर और अनिश्चित फलवाले तपको यहाँ राजस कहा है । जो तप नासमभीसे ऊँटकी पकडकी तरह हठात् अपनेको (केवल) पीडा देके ही या औरोके विनाशके लिये किया जाता है उसे तामस कहा है । १७।१८।१९।

दातव्यमिति यद्दान दीयतेऽनुपकारिणे ।

देशे काले च पात्रे च तद्दान सात्त्विक स्मृतम् ॥२०॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।

दीयते च परिक्लिष्ट तद्दान राजस स्मृतम् ॥२१॥

अवेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥

देना चाहिये ऐसा समझके ही जो दान उपकारके बदलेमे न होके (जरूरतकी) जगह (जरूरतके) समय दानके योग्यको ही दिया जाता है उसी दानको सात्त्विक माना है । जो दान उपकारके बदलेमे या किसी

प्रयोजनसे बहुत रो-गाके दिया जाता है उस दानको राजस कहा है । (जो दान बिना जरूरतके और इसीलिये अनुचित) देश, काल और पात्रमे बिना सत्कारके ही तिरस्कारपूर्वक दिया जाता है उसे तामस कहा है । २०। २१। २२।

आगे बढनेके पूर्व यज्ञ, तप और दानके सम्बन्धमे दो-एक बातें कह देनी हैं । यह तो मोटी बात है कि दानके लिये देश, काल, पात्रका होना जरूरी है । देशसे मतलब खामखा काशी, अयोध्या आदि तीर्थोंसे, कालसे मतलब ग्रहण आदिसे ही और पात्रसे अभिप्राय ब्राह्मण, साधु आदिसे ही नहीं है । जहाँ पानी, औषधालय, स्कूल आदिके बिना बहुत हर्ज हो वहींपर कूआँ, तालाब, अस्पताल, स्कूल आदि बना देना देशमे दान हुआ । इसी तरह जाडेके दिनोमे या अकाल वगैरहके समय भूखे-नगोको वस्त्र, अन्नादि देना कालका दान हो गया । अगर हमारे पास एक ही सेर अन्न है जिसे लेनेको एक ओर दो-चार भूखे और दूसरी ओर साधु-फकीर या पुजारीके नामपर मुश्चड लोग खडे हैं, तो दानके पात्र वहाँ भूखे ही होंगे, न कि चड-मुचड लोग । साराश, जहाँ जिस समय जिन लोगोको कुछ भी देनेसे अधिकसे अधिक लाभ समाजका या व्यक्तियोका हो वही दान देश, काल, पात्रका दान है ।

लेकिन इन यज्ञादिके बारेमे जो असल बात विचारनेकी है वह तो दूसरी ही है । पहले श्रद्धाको सात्त्विक, राजस, तामस तीन प्रकारका कहा है । मगर जब नमूनेके लिये यहाँ यज्ञादिको दिखाने लगे तो कही तो श्रद्धाका नाम केवल सात्त्विकमे ही लिया है, जैसा कि बीचमे तपमे स्पष्ट ही देखा जाता है और कही—यज्ञ तथा दानमे—वह भी नहीं किया है । वल्कि उसकी जगह यज्ञमे शास्त्रीय विधिका ही नाम लिया गया है । इनके साथ यह भी देखा जाता है कि सात्त्विक तथा राजस यज्ञोको छोड केवल तामसमे ही यह कह दिया कि वह श्रद्धासे रहित होता है और शास्त्रीय

विधिसे हीन भी । इनमें दो बातें भनक जाती हैं । एक तो यह कि शास्त्रीय विधि और श्रद्धा साथ चलती है, हातांकि अर्जुनका प्रश्न इससे विपरीत है । वह तो यही मानके हैं कि शास्त्रीय विधि न होके भी श्रद्धा हो सकती है । दूसरी यह कि तामस कर्मोंमें श्रद्धा होनी ही नहीं । इसीको दूसरे अध्यायमें कह गकते हैं कि तामसो श्रद्धा होनी ही नहीं । मगर यह भी पूर्वके उम कथनके विपरीत है कि श्रद्धा तीन तरहकी होती है ।

दानकी भी यह हालत है कि न तो उसमें श्रद्धाका ही उल्लेख है और न विधिका ही । इसी तरह तपस भी जब सात्त्विकको श्रद्धापूर्वक कहके भेप दोमें चुप्पी मारते हैं तो यह चामसा हो आता है कि राजस और तामस तपमें श्रद्धा होती ही नहीं । विपरीत इनके जब तामस यज्ञको ही श्रद्धाके बिना किया गया कहते हैं तो एकाएक विचार हो आता है कि हो न हो सात्त्विक तथा राजस यज्ञोंमें श्रद्धा जरूर होती है । मगर अगर वहाँ होती है तो तपमें भी क्यों नहीं, यह प्रश्न अनायास उठ खड़ा होता है । इस प्रकार सबोका विचार करनेमें अजीब घणना दीगता है, गडबड मालूम पडती है । जब इसीके साथ 'ॐ तत्सदिति' (२३-२७) आदि पाँच श्लोकोको इसके बाद ही पढते हैं तो यह खयाल होता है कि श्रद्धाके साथ ही 'ॐ तत्सत्' इस छोटेसे भयका उच्चारण भी हर कर्ममें जरूरी हो जाता है । इस तरह श्रद्धाकी छातीपर शास्त्रीय विधि रामसा बैठी-बैठाईसी दीखती है । लेकिन तब तो अर्जुनके प्रश्नका उत्तर ठीक-ठीक मिलता नहीं । विपरीत इसके जब आखिरी या २८वाँ श्लोक देराते हैं तो कुछ उलटी ही समा नजर आती है । वह तो बेलाग कहता है कि चाहे शास्त्रीय विधि हो या न हो । मगर यदि श्रद्धा न हो तो सब किया-कराया चौपट । इस प्रकार एक विचित्र गोलमालसा हो गया है और किसी बातकी सफाई मालूम पडती ही नहीं ।

इसी सिलसिलेमें एक बात और भी पाई जाती है। जो यज्ञ और तप दभपूर्वक या महज दिखावटी होते हैं उन्हें राजस कहा है। दोनों हीमें दभ शब्द पाया जाता है। मगर यदि पाँचवे तथा छठे श्लोकोको देखे तो दभपूर्वक किया गया तप आसुरी माना गया है। उसीको शास्त्र-विधि-शून्य भी कहा है। सात्त्विक, राजस, तामस कर्मोंसे उसे जुदा भी माना है, जैसा कि प्रसंग देखनेसे ही स्पष्ट हो जाता है। उसके विपरीत यहाँ ये दोनों एक तो राजस हो गये। दूसरे शास्त्रीय विधिके बाहर है यह तो लिखा गया ही है। बल्कि तामस यज्ञको विधिहीन कहनेसे ही यह राजस विधि-युक्त अर्थत सिद्ध हो जाता है। उसीका साथी तप भी वैसा ही माना जाना चाहिये। सोलहवें अध्यायमें यह भी देखी चुके है कि दभवाले यज्ञोको आसुरी कहा है। इस तरह पूर्वापर-विरोधके आ जानेसे और भी दिक्कत पैदा हो गई है।

लेकिन दरअसल बात ऐसी है नहीं। इसका सबसे बड़ा प्रमाण यही है कि जब उपसहार या अन्तमें श्रद्धारहित यज्ञ, तप, दानोंका—, क्योंकि हुत या हवन तो यज्ञमें ही आ जाता है—नाम लेके स्पष्ट ही उन्हें चीपट बताया है, तो इससे निर्विवाद हो जाता है कि उससे पहले सर्वथा श्रद्धाशून्य कर्मोंका जिक्र हुई नहीं। क्योंकि यह तो सामान्य रूपसे सभी प्रकारके ही यज्ञो, दानो, तपोंके बारेमें कहना है। फिर बीचमें किसी एकाग्रका नाम लेनेका क्या मीका ? वह तो व्यर्थ ही ठहरा न ? उसकी जरूरत तो वहाँ है नहीं। उसमें काम भी तो नहीं निकलता और अन्ततोगत्वा सभी कर्मोंके बारेमें “अश्रद्धयाहुत दत्त”का कहना जरूरी होई जाता है। ऐसी दशामें यदि कहीं-कहीं अश्रद्धा आ गई है तो उसका आगम कदापि यह नहीं है कि उनमें श्रद्धाका सर्वथा या बिल्कुल ही अभाव है। किन्तु केवल यही कि श्रद्धा अधूरी है, कच्ची है। जब भोजनमें नमक कम हो तो कभी-कभी कह बैठते हैं कि इसमें तो नमक हुई नहीं। इसी

तरह कहा जाता है कि आज तो हवा कतई हई नहीं । मगर हवा न रहे, यह तो सम्भव नहीं । इसलिये उसके मानी यही होते हैं कि कम है, बहुत थोड़ी है । यही बात यहाँ भी समझिये । पूरी श्रद्धा होनेपर सात्त्विक, उसमें कमी होनेपर राजस और नाममात्रकी श्रद्धा या बहुत कम होनेपर तामस यही मतलब होता है । मगर जहाँ श्रद्धा कतई हई नहीं वही आसुरी है । यही बात अन्तमें और ५, ६ श्लोकोमें भी कही गई है ।

असलमें दैवी और आसुरीके अलावे तीसरा दल तो हई नहीं । इसीलिये राजस यज्ञ और तपमें जो दभ आया है उससे इस अध्यायके और सोलहवेंके भी आसुरी स्वभावका मेल हो जाना उचित ही है । हमने यह बात पहले कह भी दी है । मगर यह बात हमेशा याद रखनेकी है कि आसुरी कहने और राजस, तामस श्रद्धाका नाम लेनेसे यह कभी नहीं मानना होगा कि राजस और तामस यज्ञादि करनेवाले श्रद्धाशून्य है । इसीलिये “अश्रद्धया हुत दत्त”वालेमें ही उनकी गिनती है । इसीलिये, ५, ६ श्लोकोमें जो दभ आया है वही यज्ञ तथा तपमें भी आ गया है, जिससे ये तीनों एक ही हो जाते हैं—इनमें जरा भी फर्क नहीं है, यह समझना भी भूल है । ५, ६ श्लोकोकी बात दूसरी है, निराली है और वही मिल जाती है ‘अश्रद्धया हुत दत्त’के साथ । न कि यज्ञ और तपके राजस तामस आदि भेद मिलते हैं । दभ शब्दके बारेमें तो कही चुके हैं कि क्यों आया है । ५, ६ श्लोकोमें जो कुछ कहा गया है वह केवल अश्रद्धाकी निन्दाके ही लिये । न कि यहाँ उसका कोई खास प्रयोजन है । क्योंकि उसमें केवल तपकी बात आती है । किंतु अतवाले श्लोकमें यज्ञ, तप, दान तीनोंको ही चौपट बताया है । ऐसी दशामें यदि सिर्फ निन्दा ही प्रयोजन न होके किसी खास बातका प्रतिपादन मतलब होता तो उसकी जरूरत ही क्या थी ? वह तो बेकार हो जाता है । इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि पूर्ण श्रद्धा होनेपर सभी कर्म सात्त्विक हो जाते हैं, फिर चाहे वह यक्ष-राक्षसोंकी

पूजा हो या भूत-प्रेतो की। यह बात हम पहले “येष्यन्यदेवताभक्ता” (६।२३-२५) आदिमें अच्छी तरह बता भी चुके हैं। अगर फिर भी दैमे कर्मोंमें कसर रह जाती है या उन्हें तामस और राजस कहते हैं तो केवल इसीलिये कि वह रास्ता, वह समझ, उन कर्मोंके करनेकी सारी बुनियाद ही गलत है। यही बात “न तु मामभिजानन्ति” (६।२४)में कही जा चुकी है।

जो यह कहा गया है कि सात्त्विक यज्ञ और दानमें श्रद्धा नहीं पाई जाती है, उसका उत्तर साफ है। जब वह सात्त्विक रूपमें लिखी है तो शेष दोमें भी उसे समझ लेना ही होगा। इसमें कोई विशेष युक्तिकी जरूरत है नहीं। सभी सात्त्विकोंकी एकसी बात है न? यह भी तो देखते ही है कि तीनोंके बारेमें फलाकाक्षा या बदलेके उपकारका खयाल करके ही करनेको लिखा है। बल्कि यज्ञ और तपमें तो “अफलाकाक्षिभिः” यही शब्द दोनों जगह है और जब एक जगह ‘श्रद्धया’से उसका सम्बन्ध है तो दूसरी जगह भी उसे मान लेना आसान है, अर्थसिद्ध है। असलमें तो प्रयोजन या फलकी इच्छाका न होना ही पूर्ण श्रद्धाकी पक्की निशानी है। ये दोनों साथ ही चलनेवाली हैं। इसीलिये जहाँ श्रद्धामें कमी हुई कि फलाकाक्षा, उपकारका खयाल, द्रव्य आदि धीरेधीरे घुसने लगे। इसलिये यदि तपमें श्रद्धा कही भी गई है तो उसकी खास जरूरत नहीं है। फिर भी कही लोग ऐसा न समझ बैठे कि श्रद्धाके बिना भी सात्त्विक कर्म होते हैं, इसीलिये बीचमें ‘श्रद्धया’ लिख दिया, जो पहलेवाले यज्ञमें और बादवाले दानमें भी माना जायगा। श्रद्धा न कहेके जो शास्त्रविधि कही गई है वह भी श्रद्धाका सूचक ही है। पूरी शास्त्रविधिमें तो पूर्ण श्रद्धा रहेगी ही। उसके बिना तो शास्त्रविधि कभी पूरी होई नहीं सकती, यह पक्की बात है। प्राचीन विद्वानों और ऋषिमुनियोने यही माना भी है।

अब केवल एक ही बात रह जाती है और वह यह कि इसके बादके पाँच श्लोकोमें जो कुछ कहा गया है वह भी तो शास्त्रकी विधि ही है न ? किन्तु उसकी जरूरत यहाँ क्या थी जब कि श्रद्धाकी बात आई गई है ? ऐसा प्रश्न किया जाता है सही । फिर भी शास्त्रविधिके उल्लेखका जो प्रयोजन अभी कहा है उसके बाद तो इसकी भी गुंजाइश नहीं रह जाती है । परन्तु यहाँ कुछ खास बात है । बात यो है कि जो लोग शास्त्रीय विधिको जनसाधारणकी पहुँचके बाहरकी चीज मानते हैं और इसीलिये उसे हौवा समझते हैं उनका भी तो खयाल गीताको करना ही है । गीताधर्म तो सर्वसाधारणके ही लिये है, खासकर यह श्रद्धावाली बात । इसलिये इस महत्त्वपूर्ण प्रश्न पर गीताका ध्यान जाना अनिवार्य था और उसी ध्यानके परिणाम-स्वरूप ये पाँच श्लोक हैं ।

जो लोग यह समझते हैं कि शास्त्रीय विधि बहुत बड़ा जाल और पँवारा है और इसीलिये उससे और उसके नामसे ही बुरी तरह घबराते हैं उन्हें गीताका कहना है कि तुम नाहक ही ऐसा समझके घबराते हो । देखो न, ब्रह्मवादी और मोक्षकांक्षी लोग भी इस शास्त्रीय विधिको कितनी आसान मानते हैं ? जो कर्म यज्ञार्थ या भगवदर्पण होते हैं उन्हें भी किस आसानीसे शास्त्रीय विधिसे किया जा सकता है ! फिर घबरानेका क्या सवाल ? एक अकार, तत् या सत् शब्द—तीनोंमें हरेक—ही ऐसा है कि इसके उच्चारण मात्रसे शास्त्रविधि पूर्ण हो जाती है और अगर तीनोंको मिलाके अस्तसत् कह दिया तब तो कहना ही क्या ? इन पाँच श्लोकोका यही आशय है और जब ब्रह्मवेत्ता, मोक्षके इच्छुक या उत्तमोत्तम कर्मोंके करनेवाले ही ऐसा करते हैं तो इसे शास्त्रीय विधि न कहें तो और कहे क्या ? आगे “विधानोक्ता” शब्द आया भी है । इस तरह गीताने सर्वसाधारणके लिये—उनके भी लिये जो वेद-वेदांग जान पाने नहीं और ऐसे ही लोग ज्यादा हैं—भी शास्त्रीय विधि सुलभ कर दी । हाँ, जो

वेद-शास्त्रके ज्ञाता हैं वह तो खामखा लम्बी चौड़ी विधि करेंगे ही । किन्तु गीताको उनकी 'कुछ ज्यादा पर्व' है भी नहीं । जब ब्राह्मणों, वेदों तथा यज्ञोंकी उत्पत्ति इन्हीं तीन शब्दोंका उच्चारण करके ही हुई तो फिर इनकी महत्ताका क्या कहना ? यज्ञादि कर्मोंके आधार तो वेद और ब्राह्मण ही हैं और जब वही और खुद यज्ञ भी इन्हीं शब्दोंके उच्चारण-पूर्वक ही प्रकट हुए तब और वचता ही है क्या ?

श्रद्धाके बाद और 'अश्रद्धयाहुत'के पहले इन पाँच श्लोकोंकी बातोंका दूसरा मतलब होई नहीं सकता । शुरूसे ही शास्त्रविधिका प्रश्न उठा भी है । फिर भी इस अध्यायमें श्रद्धाकी ही प्रधानता है और वही इसका विषय भी है । इसीलिये श्रद्धाके बाद ही शास्त्रीय विधान पर अपनी दृष्टिसे प्रकाश डाल देना आवश्यक भी था । इसमें एक बात और भी है । ॐ तत्सत्का उच्चारण और प्रयोग तो श्रद्धाके बिना होई नहीं सकता । जिन्हें इसमें या ऐसे कर्मोंमें पूरा विश्वास नहीं, निश्चय नहीं है वह भला ॐ तत्सत्का नाम भी क्यों लेने जायेंगे ? इस तरह गीताने इस ब्रह्मज्ञान ही श्रद्धाकी भी जाँच कर ली । नहीं तो इसके नाम पर प्रवचना और ठगीका होना आसान था । इससे यह भी होगा कि श्रद्धामें अगर जरा भी कोर-कसर होगी या वह पूरी न होगी, तो इस उच्चारणसे पूर्ण हो जायगी । क्योंकि यह तो उसका राजमार्ग ही है । गुरुमें ही हमने जो कहा था कि श्रद्धा आसान नहीं है, वह सबमें पाई जाती है नहीं और उसका संपादन जरूरी है, वह जरूरत भी इससे पूरी होती है । इस तरह एक ही तीरमें कई गिकार हो जाते हैं ।

आगे जो यह लिखा है कि ॐ, तत् और सत् ये तीनों ब्रह्मके नाम तथा ब्रह्मवाचक शब्द माने जाते हैं उसमें तो खुद गीता ही साक्षी है । "ॐमित्येकाक्षरं ब्रह्म" (८।१३) तथा "प्रणव सर्व" (७।८) में ॐको ब्रह्म कही दिया है । इसी प्रकार "तद्ब्रह्मन्तदात्मानं" (५।१७) आदिमें जिस

ज्ञानको तत् कहा है वह आत्मा-ब्रह्म स्वरूप ही है और इस श्लोकमें उसीकी सभावना है। ऐसा और भी आया है। यो तो बारबार ब्रह्मको सत् कहा ही है। लेकिन "न तदस्ति विना यत्स्यात्" (१०।३६) में स्पष्ट ही ब्रह्मकी सत्ता सर्वत्र मानी गई है। उपनिषदोंमें भी "ॐमितिब्रह्म" (तैत्ति० १।७), "तत्त्वमसि श्वेतकेतो" (छान्दो० ६।८-१६) तथा "सदेव सोम्येदमग्र" (६।२।१) आदिमें यही बात पाई जाती है।

ॐ तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता पुरा ॥२३॥

ॐ, तत्, सत् यही तीन नाम ब्रह्मके माने गये हैं और सृष्टिके आरम्भमें इन्हीं तीनों(के उच्चारण)से ब्राह्मण, वेद और यज्ञ बने (भी)। २३।

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतप क्रिया ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सतत ब्रह्मवादिनाम् ॥२४॥

तदित्यनभिसंधाय फल यज्ञतपःक्रियाः ।

दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकांक्षिभिः ॥२५॥

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥२६॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥२७॥

इसीलिये ॐका उच्चारण करके ही ब्रह्मवादियोंकी शास्त्रीय-विधि-विहित यज्ञ, दान, तप आदि क्रियायें हमेशा हुआ करती हैं। (इसी तरह) मोक्षकी इच्छावाले फलका खयाल न करके अनेक प्रकारकी यज्ञ, दान, तप रूपी क्रियायें तद्का उच्चारण करके ही करते हैं। हे पार्थ, किसी चीजके अस्तित्वके लिये तथा अच्छा हो जानेके लिये भी सत् शब्द बोला

जाता है। श्रेष्ठ कर्मोंमें भी सत् शब्दका प्रयोग होता ही है। यज्ञ, तप और दानमें जो निष्ठा एव दत्तचित्तता होती है उसे भी सत् कहते हैं। यज्ञार्थ या ब्रह्मके लिये जो भी कर्म हो सत् ही कहा जाता है। २४।२५। २६।२७।

यहाँ यज्ञ, दान, तपका उल्लेख उदाहरण-स्वरूप ही है, जैसा कि पहले भी तीनका ही नाम आया है। यही प्रधान कर्म है भी। मगर तात्पर्य सभी कर्मोंसे है। यह तो सभी जानते हैं कि दान आदि क्रियाओं और उत्तम कर्मोंको सत्कर्म कहते हैं। यज्ञादि करनेवालोंको भी कहते हैं कि आप तो अच्छा कर्म, सत्कर्म, समीचीन कर्म करते हैं, ठीक करते हैं। उन्हींसे यहाँ मतलब है।

अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत्।

असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नोऽह ॥२८॥

(विपरीत इसके) जो हवन, दान, तप आदि श्रद्धासे नहीं किया जाता है वह असत् कहा जाता है। (इसीलिये) न तो वह मरने पर ही किसी कामका होता है और न यही पर ॥२८॥

यहाँ यज्ञकी ही जगह हुत या हवन आया है। श्रद्धाशून्य कर्मोंको असत् कह देनेसे बिल्कुल ही साफ हो जाता है कि ॐ तत्सत्का श्रद्धासे ही सम्बन्ध है। फलतः श्रद्धाके बिना ये किसी भी कर्ममें बोले जा सकते नहीं। श्रद्धाके हटते ही वह कर्म असत् जो हो जायगा। फिर उसमें सत् शब्दके प्रयोगका अर्थ क्या होगा? यह तो उलटी बात हो जायगी न? इस प्रकार सिद्ध हो जाता है कि अथने इति तक इस अध्याय पर श्रद्धायुक्त छाप लगी हुई है। फिर चाहे वह सात्त्विक हो, राजस हो या तामस। उन्हींमें नमोऽग्नि-मन्त्रक मन्त्रक वाक्यमें भी "श्रद्धात्रयविभाग-योग" लिखा है। यहाँ जो विभाग शब्द है वह भी महत्त्वपूर्ण है और बताना है कि तीन गुणोंके बीचमें नसारके विभागकी ही तरह उन सभी

कर्मोंका, जिनकी गणना गीता करती है, तीन श्रद्धाओंके बीच बँटवारा हो गया है। वहाँ भी “गुणत्रयविभागयोग” ऐसा ही लिखा गया है। हमने जो कुछ अब तक कहा है वह भी यही है। वेशक, इस अध्यायमें कर्त्तव्या-कर्त्तव्यकी एक निराली, और गीताकी अपनी, कसौटी कही गई है जिसपर काफी प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है। यहाँ उससे ज्यादा लिखनेका मौका है नहीं। लेकिन अभी इस सम्बन्धमें बहुत कुछ कहना जरूरी है, जो आगेके लिये ही छोड़ दिया जाना ठीक है।

इति श्री० श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम सप्तदशोऽध्यायः ॥१७॥

श्रीम० जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सम्वाद है उसका गुणत्रय-विभागयोग नामक सत्रहवाँ अध्याय गृहीत है।

अठारहवाँ अध्याय

पीछेके सत्रह अध्यायोमे ही गीताके सभी विषयोका आद्योपान्त निरूपण हो गया । अब कुछ भी कहना बाकी न रहा । इसीलिये कृष्णको भी स्वयं आगे कुछ भी कहनेकी आवश्यकता नहीं प्रतीत हुई । इसीलिये अर्जुनके प्रश्नके उत्तरमे ही बची-खुची बातें कहते हुए, या यो कहिये कि कही हुई बातोंको ही दुहराते एव शब्दान्तरसे उनका स्पष्टीकरण करते हुए, उनने सबोका उपसंहार इस अध्यायमे किया । यदि गौरसे देखा जाय तो इस अध्यायमे न तो कोई नई बात ही कही गई है और न किसी बातको कोई ऐसा रूप ही दिया गया है जो पहले दिया गया न रहा हो, या जो बिल्कुल ही नया हो । त्यागका व्योरा, कर्त्ता, बुद्धि आदि की त्रिविधता, वर्णोंके स्वाभाविक कर्म आदिमे एक भी बात नई नहीं है और न यहाँ किसीको नया रूप ही मिला है । या तो गीताके बाहर ही ये बातें प्रचलित रही हैं या, ऐसा न होने पर भी, गीतामे ही पहले आ गई हैं । जो लोग इससे पहलेके अध्यायोको ध्यानसे पढ़ गये हैं उन्हें यह बात साफ मालूम होती है । त्यागके बारेमे कई मत कह देना यह गीताकी बात न भी हो तो कोई नई तो है नहीं । इसकी बुनियादी चीजे, जिन्हे फलेच्छा और आसक्ति का त्याग कहते हैं, पहले जाते-बीसियो वार कही जा चुकी हैं । सात्त्विकादि तीन विभाग तो चौदहवेमे और सत्रहवेमे भी आया ही है । कुछ चुने-चुनाये और भी दृष्टान्त देनेसे ही नवीनता आ जाती नहीं । आत्माका अकर्तृत्व और गुणोका कर्तृत्व भी पहले आई चुका है । सो भी अच्छी तरह । इस तरह प्रारम्भके चौवालीस श्लोको तक पहुँच जाते हैं ।

उसके बादके गूरे २२ श्लोकोमें कुछमें जो स्वधर्मानुष्ठानकी महत्ता बताई गई है और उसीके द्वारा कल्याणकी बात कही गई है वह भी पहले खूब ही आई है। फिर सन्यास यानी स्वरूपत कर्मोंके त्यागकी बात जरूरी बताके जिसके लिये वह जरूरी है उस समाधि या ध्यानका भी वर्णन कुछ श्लोकोमें किया है। अनन्तर उसी समदर्शनका वर्णन किया है जिसका बारबार वर्णन आता रहा है। उसीमें ज्ञानीभक्त नामक चौथे भक्तका भी जिक्र है। जो लोग ज्ञानके बाद भगवानमें ही कर्मोंको छोड़के लोक-संग्रहके काम करते हैं उनका वर्णन करके हठके साथ उलट-पलट करने या बातें न माननेसे अर्जुनको रोका समझाया है। यह भी कहा है कि यकीन रखो, तुम्हें प्रिय समझके ही यह उपदेश दे रहा हूँ, न कि इसमें मेरा कुछ दूसरा भी मतलब है। फिर भी आँखें मूँदके कुछ भी करनेको नहीं कहता। करो, मगर खूब सोच समझके। अन्धपरम्परा अच्छी नहीं है। अन्तमें ६६वें श्लोकमें सन्यास यानी कर्मोंके स्वरूपत त्यागनेका, जिसके बारेमें अर्जुनका प्रश्न था, वर्णन कर दिया है। इस तरह गीतोपदेश पूरा किया है। अन्तमें ऐसा कहनेका मौका भी इसीलिये आ गया है कि आत्मामें मनको हर तरहसे बाँध देनेका जो अन्तिम उपदेश अर्जुनको दिया है वह तबतक सभव नहीं जबतक नित्य-नैमित्तिक या नियत धर्म-कर्मोंसे छुट्टी न ली जाय ? इसके बादसे अन्ततक गीतोपदेशके नियम, शिष्टाचार और परम्परा आदिका ही वर्णन है। अन्तमें कृष्णने पूछा है कि बातें समझमें आई या नहीं ? इसपर अर्जुनने उत्तर दिया है कि हाँ, सब समझ गया और आपकी बातें मानूँगा। इसके बादके पाँच श्लोक तो सजयकी उस समयकी मनोवृत्तिकी विचित्रता बतानेके साथ ही कौन जीतेगा, कौन हारेगा यही बातें कहते हैं। एक श्लोक कृष्णके उस निराले तथा अलौकिक स्वरूपकी याद दिलाता है जो अर्जुनको उपदेश देनेके समय था और जिसका वर्णन हमने पहले ही अच्छी तरह कर दिया है। अब

इनमें नई बात कौनसी आ गई है जिसके पीछे माथापच्ची की जाय ?

यही वजह है कि अर्जुनने आरम्भमें प्रश्न भी नहीं किया। उसने तो केवल इच्छा जाहिर की। सो भी सन्यास या त्यागका न तो अर्थ ही जाननेके लिये है और न उनके लक्षण ही। दोनों शब्दोंके अर्थ तो एक ही हैं यह पहले ही बता चुके हैं। यह भी दिखा चुके हैं प्रश्नके बाद दोनों शब्द यहाँ भी एक ही अर्थमें प्रयुक्त हुए हैं। लक्षणकी भी बात नहीं है। क्योंकि यहाँ लक्षण न कहके त्यागके बारेमें नाना मत ही बताये गये हैं। इसे लक्षण तो कहते नहीं। चार मतोंके सिवाय कृष्णने जो अपना मत कहा है वह भी न तो नया है और न लक्षण ही है। किन्तु केवल कर्त्तव्यताकी बात ही उसमें है। असलमें ज्ञानके अलावे गीताकी तो दोई खास बातें हैं। उनमें एकको कर्मोंका सन्यास या स्वरूपतः त्याग कहते हैं तथा दूसरेको साधारणतः केवल 'त्याग' कहते हैं। मगर हैं ये दोनों कठिन तथा विवादग्रस्त। इसीलिये पहले बारबार इनका जिक्र आया है। सन्यासका तो आया ही है। त्यागका भी "सग त्यक्त्वा धनजय" (२।४८), "त्यक्त्वा कर्मफलासग" (४।२०) "सग त्यक्त्वात्मशुद्धये" (५।११), "युक्त कर्मफल त्यक्त्वा" (५।१२) तथा अन्तमें "सर्वकर्मफलत्याग" (१२।११) आदिमें जिक्र आया है। इसलिये अन्तमें अर्जुन यही जानना चाहता है कि जब ये दोनों इतने विलक्षण हैं, गहन हैं और "कवयोऽप्यत्रमोहिता" (४।१६) में यह भी कहा गया है कि बड़ेसे बड़े चोटीके विद्वान भी इनके बारेमें घपलेमें पड़ जाते हैं, तो इन दोनोंकी अलग-अलग हकीकत, असलियत या तत्त्व क्या है। उसके कहनेका यही मतलब है कि इनके बारेमें जो भी विभिन्न विचार हो उन्हें जरा सफाई और विस्तारके साथ कह दीजिये, ताकि सभी बातें जान लूँ। इसीलिये त्यागके ही बारेमें पहले पाँच तरहके विचार कृष्णने दिखाये हैं—चार दूसरोंके और एक अपना। सन्यासके बारेमें तो ऐसे अनेक विचार हैं नहीं। इसीलिये

अर्जुनके शब्दोंमें पहले आनेपर भी कृष्णके शब्दोंमें वह पीछे आया है। उसके वारेमें केवल यही बात विस्तारसे कहनेकी थी कि उसका मौका कब और कैसे आता है। यही उनमें बताई भी है। वह अन्तिम चीज भी तो है। इसलिये अन्तमें ही उसे कहना उचित भी था। कुछ लोग नादानीसे कर्मोंको हर हालतमें छोड़ देना ही सन्यास समझते हैं। उससे निराली ही चीज सन्यास है, यह भी बात सन्यासका तत्त्व बतानेसे मालूम हो गई है। नही तो मालूम हो न पाती। इसीलिये जो लोग सन्यासके सम्बन्धकी जिज्ञासा का उत्तर पहले ही मान लेते हैं वह मेरे जानते भूलते हैं। क्योंकि उनके मनसे तो पीछे सन्यासका जिक्र निरर्थक हो जाता है। इसी अभिप्रायसे ही—

अर्जुन उवाच

सन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।

त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥१॥

अर्जुनने कहा (कि) हे महाबाहो, हे हृषीकेश, हे केशिनाशक, सन्यास और त्याग दोनों हीकी अलग-अलग हकीकत जानना चाहता हूँ ॥१॥

श्रीभगवानुवाच

काम्याना कर्मणा न्यास सन्यास कवयो विदुः ।

सर्वकर्मफलत्याग प्राहुस्त्याग विचक्षणाः ॥२॥

त्याज्य दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥३॥

श्रीभगवानने कहा (कि) (कुछ) विद्वान सकाम कर्मोंके त्यागको ही त्याग मानते हैं, (दूसरे) विवेकी जन सभी कर्मोंके फलोंके त्यागको ही त्याग कहते हैं, कोई-कोई मनीषी—मननशील पुरुष—कहते हैं कि

कर्ममात्रका ही त्याग करना चाहिये जैसे बुराईका त्याग किया जाता है । और चौथे दलवाले कहते हैं कि यज्ञ, दान और तप जैसे कर्मोंको छोड़ना चाहिये ही नहीं । २।३।

यहाँ चार स्वतंत्र मत बताये गये हैं और चारोका ताल्लुक त्यागसे ही है । अपना पाँचवाँ मत कृष्ण आगे बताते हैं । इनमे तीसरा ही मत ऐसा है जो कर्मोंका त्याग हर हालतमे हमेशा मानता है और कहता है कि जैसे दोषका त्याग हमेशा हर हालतमे करते हैं वैसे ही कर्मका भी होना चाहिये । यहाँ 'दोषवत्'का अर्थ है दोषकी तरह ही । दोषवत्का अर्थ दोषवाला भी होता है । इस तरह यह अर्थ होगा कि कर्म तो दोष-वाला हई । इसीसे उसे छोड़ ही देना ठीक है । मगर कर्मका यह स्वरूपत त्याग सन्यास नहीं है यही गीताका मत है । वह मानती है कि ऐसा न करके केवल समाधिके पहले ही उसे त्यागनेको सन्यास कहते हैं । यही बात "सर्वधर्मान् परित्यज्य"मे आगे लिखी गई है । पूर्ण ज्ञानके परिपाकके हो जानेपर मस्तीकी दशामे भी कर्मोंका त्याग स्वरूपत हो जाता है ऐसा गीताका मान्य है, जैसा कि "यस्त्वात्मरतिरेव स्यात्" (३।१७)मे स्पष्ट है । मगर हर हालतमे कर्मोंका त्याग न तो उसे मान्य है और न सभव, जैसा कि "नहि कश्चित्" (३।५)से स्पष्ट है ।

निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।

त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥४॥

हे भरतश्रेष्ठ, हे पुरुषसिंह, उस त्यागके बारेमें मेरा निश्चय भी सुन लो । क्योंकि त्याग तीन तरहके होते हैं । ४।

इस श्लोकके उत्तरार्द्धका यह भी आशय हो सकता है कि 'क्योंकि त्यागके बारेमे तीन बातें कही जा सकनेके कारण वह तीन ढंगसे जानने योग्य है' । इनमे पहली बात वह है जो पाँचवे श्लोकके पूर्वार्द्धमे आई है कि यज्ञ, दान, तपको न छोड़के करना ही चाहिये । दूसरी उत्तरार्द्धमे

पहले कथनके हेतुके रूपमें ही आई है कि ये यज्ञादि मनीषियोको भी पवित्र करनेवाले हैं। इसीलिये इन्हें करना ही चाहिये। तीसरी बात छठे श्लोकमें है कि आसक्ति और फल दोनोंको ही छोड़के इन्हें करना चाहिये। इस प्रकार तीन बातें हो गईं। सारांश रूपमें पहली यह कि यज्ञ, दान, तपको कभी न छोड़ें। दूसरी यह कि उन्हें जरूर करे, क्योंकि यह पवित्र करनेवाले हैं। तीसरी यह कि इनके करनेमें भी कर्मकी आसक्ति और फलकी इच्छाको छोड़ ही देना होगा। यही तीन तरहकी बातें त्यागको लेकर हो गईं।

यज्ञदानतप कर्म न त्याज्य कार्यमेव च ।

यज्ञो दान तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥५॥

एतान्यपि तु कर्माणि सग त्यक्त्वा फलानि च । ,

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चित मतमुत्तमम् ॥६॥

यज्ञ, दान, तप इन कर्मोंको (कभी) नहीं छोड़ना, (किन्तु) अवश्य ही करना चाहिये। (क्योंकि) यज्ञ, दान तप ये मनीषियोको भी पवित्र करते हैं। (फिर औरोंका क्या कहना ?) (लेकिन) इन कर्मोंको भी, इनमें आसक्ति और फलेच्छाको छोड़के ही, करना चाहिये, यही मेरा निश्चित उत्तम मत है ॥५॥६॥

चौथे श्लोकमें जो सीधा-सादा अर्थ करके त्यागके तीन प्रकार कहे हैं वह ये हैं—

नियतस्य तु सन्यास. कर्मणो नोपपद्यते ।

मोहात्तस्य परित्यागस्तामस. परिकीर्तितः ॥७॥

दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।

स कृत्वा राजस त्याग नैव त्यागफल लभेत् ॥८॥

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।

सग त्यक्त्वा फल चैव स त्यागः सात्त्विको मत ॥९॥

जो कर्म जिसके लिये तय कर दिया गया है उसका त्याग तो उचित नहीं (और अगर) मोहसे उसका त्याग (कर दिया गया) तो वह तामस (त्याग) कहा जाता है। शरीरके कष्टके भयसे दुःखदायी समझके ही कर्मका त्याग जो करता है वह (इस तरह) राजस त्याग करके त्यागका फल हर्गिज नहीं पाता। हे अर्जुन, कर्तव्य समझके ही आसक्ति एव फलके त्यागपूर्वक जो निश्चित कर्म किया जाता है वही सात्त्विक त्याग माना जाता है। ७।८।९।

आगेके तीन श्लोक इस सात्त्विक त्यागकी रीति और आकार बताने-के साथ ही उसके कारण और परिणाम भी कहते हैं। ये तीनों बातें क्रमशः तीन श्लोकोमें पाई जाती हैं।

न द्वेष्टचकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।

त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥१०॥

न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्मण्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥११॥

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥१२॥

सशयरहित विवेकी सात्त्विक त्यागी न तो बुरे कर्मसे द्वेष करता है (और) न अच्छेमें आसक्ति हो जाता है। जब कि देहधारीके लिये सभी कर्मोंका त्याग करना संभव ही नहीं है, तो जो केवल कर्मके फलका त्याग करता है वही (सात्त्विक) त्यागी कहा जाता है। बुरा, भला और मिश्रित यह तीन तरहका कर्मफल मरनेके बाद सात्त्विक त्याग न करनेवालोको ही मिलता है, न कि त्यागियोंको भी कहीं (मिलता है)। १०।११।१२।

पतञ्जलिने योगदर्शनमें लिखा है कि साधारण मनुष्योंके कर्म तीन प्रकारके होते हैं, जिन्हें शुक्ल, कृष्ण और शुक्ल-कृष्ण या मिश्रित कहते

है । इन्हीको भले, बुरे और मिले हुए भी कहते हैं । इनके फल भी क्रमशः भले, बुरे और मिश्रित ही होते हैं । इन्हीको इष्ट, अनिष्ट और मिश्र इस आखिरी श्लोकमें कहा है । इसके विपरीत योगियोका कर्म चौथे प्रकारका होता है, जिसे अशुक्ल-कृष्ण कहते हैं । इसका अर्थ है—न भला, न बुरा । “कर्मशुक्ल कृष्ण योगिनस्त्रिविधमितरेषाम्” (४।७) योगसूत्र और उसके भाष्यको ध्यानपूर्वक पढ़नेसे इसका पूरा व्योरा मालूम होगा । बारहवें श्लोकके सात्त्विक त्यागीको उसी योगीके स्थानमें माना गया है । बेशक, राजस और तामस त्यागी साधारण लोगोमें ही आते हैं ।

यहाँ प्रश्न होता है कि जब कर्मोंका कर्त्ता आत्मा ही है, तो आसक्ति या फलोके त्याग मात्रसे ही कर्मोंके फलोसे उसका पिंड कैसे छूट जायगा ? अगर कोई चोरी करे तो क्या आसक्ति और फलेच्छाके ही छोड़ देनेसे उसे चोरीका दंड भोगना न होगा ? इसका उत्तर आगेके पाँच श्लोक देते हैं । उनका आशय यही है कि आत्मा कर्मोंकी करनेवाली हई नहीं । करने-करानेवाले तो और ही हैं और हैं भी वे पूरे पाँच । ऐसी दशामे जो आत्माको कर्त्ता मानता है वह नादान है, मूर्ख है । चोरीकी बात और है । वहाँ जिस शरीरसे वह काम करते हैं वही जेल-यत्रणा भी भोगता है ।

पचैतानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।

साख्ये कृताते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥१३॥

अधिष्ठान तथा कर्त्ता करण च पृथग्विधम् ।

विविधाश्च पृथक् चेष्टा दैव चैवात्र पचमम् ॥१४॥

शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।

न्याय्य वा विपरीतं वा पचैते तस्य हेतवः ॥१५॥

तत्रैव सति कर्त्तारमात्मान केवल तु यः ।

पश्यत्यकृतबुद्धित्वाच्च स पश्यति दुर्मतिः ॥१६॥

यस्य नाहंकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

हत्वापि स इमाल्लोकात्त हन्ति न निबध्यते ॥१७॥

हे महाबाहो, सभी कर्मोंके पूरे होनेके लिये साख्य सिद्धान्तमे बताये इन (आगे लिखे) पाँच कारणोंको मुझसे जान लो । (वे हैं) आश्रय या शरीर, आत्माकी ससर्गवाली बुद्धि, जुदी-जुदी इन्द्रियाँ, प्राणोंकी अनेक क्रियाएँ और पाँचवाँ प्रारब्ध कर्म । शरीर, वचन या मनसे मनुष्य जो भी कर्म—कायिक, वाचिक, मानसिक—शुरू करता है चाहे वह उचित हो या अनुचित, उसके यही पाँच कारण होते हैं । ऐसी दशामे अपरिपक्व समझ होनेके कारण निर्लेप आत्माको जो कोई कर्त्ता मानता है वह दुर्बुद्धि कुछ जानता ही नहीं । (इसलिये) जिसके भीतर 'हम करते हैं' ऐसा खयाल नहीं और जिसकी बुद्धि (कर्म या फलमे) लिप्त नहीं होती, वह इन सभी लोगोंको मारके भी न तो मारता है और न (कर्मके फलस्वरूप) बन्धनमे फँसता है । १३।१४।१५।१६।१७।

कर्त्ताका अर्थ है कर्तृत्व का अभिमान जिसमे वस्तुगत्या रहे । दर-असल बुद्धिको ही कर्त्ता कहते हैं । मगर बिना आत्माके ससर्गके वह खुद जड़ होनेके कारण कुछ कर नहीं सकती । इसीलिये आत्माके ससर्ग या प्रतिविम्बसे युक्त बुद्धिको ही कर्त्ता कहते हैं । इसी प्रकार दैवका अर्थ प्रारब्ध पहले ही कह चुके हैं । यह भी बता चुके हैं कि इसे दिव्य या दैव क्यों कहते हैं और यह क्यों कारण माना जाता है । यह भी जान लेना चाहिये कि कारण दो प्रकारके होते हैं—साधारण और असाधारण । साधारण उसे कहते हैं जो सबोंको या अनेक कार्योंको पैदा करे । प्रारब्ध ऐसा ही है । वह समस्त ससारका कारण हैं । किन्तु शरीर, बुद्धि, इन्द्रियाँ तथा प्राणकी क्रियाये या पाँच प्राण अलग-अलग कार्योंके कारण हैं । इसीलिये ये असाधारण या विशेष कारण कहे जाते हैं । अपने-अपने शरीर आदिसे ही अपने-अपने कर्म होते हैं । प्राणोंके निकल जानेपर या इन्द्रियोंके खत्म

हो जानेपर भी क्रिया नहीं होती । बुद्धिकी भी जरूरत हर काममें होती ही है । बिना जाने कुछ कर नहीं सकते ।

आखिरी श्लोकमें जो कुछ कहा गया है उसका आशय यही है कि जैसे दूसरेकी चोरीका माल अपने घरमें रखनेवाला नाहक अपराधी बनता है और परीशानीमें पड़ता है, ठीक वही हालत आत्माकी है । कर्मोंके करनेवाले तो ठहरे शरीर आदि । मगर उनकी क्रियाको धोकेमें, भूलसे अपने भीतर माननेके कारण ही इस निर्लेप और निर्विकार आत्माको फँसना पड़ता है । पुत्रके साथ ज्यादा ममता होनेसे कभी कभी ऐसा होता है कि पुत्रकी मौतका निश्चय होते ही पिता उससे भी पहले एकाएक चल बसता है । शरीर दुबला और मोटा होनेसे आत्माको खयाल होता है कि हमी दुबले या मोटे हैं । यही है गैरके साथ एकता या तादात्म्य—तदात्मता—का अभिमान । इसे तादात्म्याध्यास भी कहते हैं । आत्माका शरीर, इन्द्रियादिके साथ तादात्म्याध्यास हो गया है । फलत उनके कामो एव गुणोंको अपना माननेका स्वभाव इसका हो गया है । इसे ही मिटानेका अर्थ है अहंकारका त्याग, 'हमी करते हैं' इस भावना और खयालका त्याग ।

लेकिन इसके होनेपर भी कर्ममें आसक्ति होनेपर, आग्रह हो जानेपर और फलकी भावना होनेपर भी फँस जाता है । यह है दूसरा खतरा और भारी खतरा । इसपर पूरा प्रकाश पहले डाला जा चुका है । आत्माका साक्षात्कार होनेके बाद अहंकारवाला भाव मिट जानेपर भी यह खतरा बना रहता है । इसीलिये बुद्धिके लिप्त न होनेकी बात कहके इसी खतरेसे वचनेकी हिंमत सुझाई गई है । फिर तो पौ बारह समझिये । इस तरह एक प्रकारसे आत्माको कर्मसे निर्लिप्त और अलग बताके काम निकाल लिया है ।

अब आगे दूसरे ढंगसे भी आत्माका कर्मोंसे असंसर्ग सिद्ध करते हैं ।

ऐसा भी होता है कि स्वयं कर्म न भी करे तो भी दूसरोसे करवा सकते हैं। इसे ही प्रेरणा कहते हैं। इसीको शास्त्रोमे चोदना कहा है। ऐसोको करनेवाले तो नहीं, लेकिन करानेवाले मानके ही अपराधी बताते हैं और दंड देते हैं। हिंसा, चोरी आदिमे ऐसा होता है कि ललकारने या राय देनेवाले भी फँसते हैं और दंड भोगते हैं। कभी-कभी ऐसा भी होता है कि हमने न तो चोरी की, न उसमे राय-सलाह ही दी और न ललकारा ही। यह भी नहीं जानते कि कहीं चोरी हुई या नहीं। मगर यदि किसीसे शत्रुता हुई तो चुपकेसे चोरीका माल हमारे यहाँ रखके फँसा देता है। अकसर गैरकानूनी रिवाजवर वगैरह चुपकेसे किसीके घरमे रखके फँसा देते हैं। यदि कर्मका प्रेरक ही आत्मा हो जाय, या वस्तुतः कर्म उसीमे रहते हो, हर हालतमे उसे उनके फलोमे खामखा फँसना होगा। इसीलिये आगेके पूरे ग्यारह श्लोकोमे यह बताया है कि कर्मके प्रेरक भी दूसरे ही हैं और कर्म रहता भी अन्य ही जगह है। यहाँ कर्मचोदनाका अर्थ है कर्मके प्रेरक और कर्मसंग्रहका अर्थ है जिनमे कर्म देखा जा सके—जिनके देखनेसे ही कर्मका पता लग सके।

ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना।

करणं कर्म कर्त्तृति त्रिविधः कर्मसंग्रहः ॥१८॥

ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञाता यही तीन कर्मोंके प्रेरक हैं (और) करण (इन्द्रियादि साधन), कर्म (जो बने, जहाँ कुछ हो), कर्त्ता इन्हीं तीनमे कर्मका संग्रह होता है ॥१८॥

इस श्लोकमे ज्ञाता और कर्त्ताका एक ही अर्थ है। इन दोनोंमे केवल उपाधि या काम करनेके तरीकेका फर्क है। जब किसी बातकी जानकारी होती है तब वह ज्ञाता या जानकार कहा जाता है। जब जानकारी-के बाद काम करने लगता है तो वही कर्त्ता कहा जाता है। अकेली बुद्धि एक चीज है और उसे बुद्धि ही कहते हैं भी। उसका विवेचन आगे आयेगा।

मगर जब वही आत्माके ससर्गके फलस्वरूप उसके आभास, उसके प्रकाशसे युक्त हो जाती है, जैसी कि आईनेकी चमक पड़नेपर दीवार उतनी दूर तक चमक उठती तथा ज्यादा प्रकाशवाली बन जाती है जितनी दूर तक आईनेकी रोशनीका असर उसपर होता है, तो वही बुद्धि ज्ञाता और कर्त्ता दोनो ही कही जाती है। इसीलिये ज्ञाता और कर्त्ताको एक ही कहा है। अतएव आगे सात्त्विक आदि रूपोका विचार करनेके समय कर्त्ताका ही विचार करके सन्तोष करेंगे। क्योंकि कर्मकी दृष्टिसे ज्ञाता तथा कर्त्ता दोनोका एक ही असर कर्मपर माना जाता है। चाहे ज्ञाता सात्त्विक हो या कर्त्ता—और जब एक होगा तो दूसरा भी होईगा, क्योंकि है तो दोनो एक ही—कर्म सात्त्विक ही होगा और उसकी सात्त्विकतामे कमी-बेशी न होगी, चाहे दोनोका नाम लें, या एकका। यहाँ कर्मका विचार और ही दृष्टिसे हो रहा है। इसीलिये दोनोका कहना जरूरी हो गया। जो जानता है वही करता भी है। जबतक हम यह न जान ले कि हल कैसे चलाया जाता है तबतक उसे चलायेंगे कैसे? जबतक जान जाये नहीं कि कपडा कैसे बनता है, उसे बनायेंगे तबतक क्योंकर?

इसी तरह ज्ञेय और कर्मकी भी बात है। पूर्वार्द्धके तीनमे जो ज्ञेय और उत्तरार्द्धके तीनमे जो कर्म आया है ये दोनो भी एक ही हैं। ज्ञेयका अर्थ ही है जिसका ज्ञान हो, जिसके बारेमे ज्ञान हो। कर्मका अर्थ है जो किया या बनाया जाय, जिसपर या जहाँ हाथ-पाँव चलें। पूर्वके ही दृष्टान्तमें हल या कपडेको लीजिये। पहले उनकी जानकारी होती है, ज्ञान होता है। पीछे उन्हीपर हाथ-पाँव आदि चलते हैं। फर्क इतना ही है कि हल पहलेसे ही मौजूद है और उसीपर क्रिया होती है। मगर कपडा मौजूद नहीं है। किन्तु सूत वगैरहपर ही क्रिया शुरू करके उसे तैयार करते हैं। वह क्रियाके ही सिलसिलेमें तैयार होता है। इसीलिये क्रियाका विषय, उसका आधार वह भी बन जाता है। मगर कपडा बुनना शुरू

करनेके पहले उसकी जानकारी जरूरी है। इसलिये इस श्लोकमें जो दो त्रिपुटियाँ या त्रिक—तीन-तीन (trinity) हैं उन दोनोंके ज्ञेय और कर्म एक ही हैं। यह कर्म वही है जिसे पाणिनीय सूत्रने “कर्तुरीप्सिततम कर्म” (पा० १।४।४६)के रूपमें बताया है। इन दोनोंके सात्त्विक या राजस, तामस होने, न होनेपर कर्म या क्रियामें कोई अन्तर नहीं पड़ता है। इसीलिये इन दोनोंका आगे विचार नहीं किया गया है। हाँ, आगे जिस कर्मको तीन प्रकारका बताया है वह इस श्लोकके अन्तके “कर्म-सग्रह”वाला कर्म ही है, जिसका विचार पहलेसे ही हो रहा है और जिसे काम, क्रिया (action) कहते हैं। वह जरूर सात्त्विक, राजस, तामस होता है। इन तीनों गुणोंका उसपर असर जरूर होता है। इसीलिये उसका विचार आगे भी जरूरी हो गया है।

अब इन दोनों त्रिपुटियोंमें केवल ज्ञान और करण बच रहे। इनमें ज्ञानका आगे और भी विचार किया गया है। ज्ञान कहिये, जानकारी कहिये, इहसास (knowledge) कहिये सब एक ही चीज है। इसके बिना कुछ होई नहीं सकता है। इसपर सत्त्वादि गुणोंका असर भी होता है। साथ ही, ज्ञान जैसा सात्त्विक, राजस या तामस होगा कर्म भी वैसा ही होगा। वह कर्म दरअसल किसमें है, किसमें नहीं इस निश्चयपर भी उसका असर खामखा होगा। इसीलिये ज्ञानकी तीन किस्मोंका विवेचन इस कर्म-विवेचनके ही सिलसिलेमें आगे जरूरी हो गया है।

इसी तरह करण कहते हैं कर्म या क्रियाके साधनको। जैसे कुल्हाड़ीसे लकड़ी चीरते हैं और बसूलेसे भी। इसीलिये लकड़ी चीरनेकी क्रियामें, कर्ममें कुल्हाड़ी और बसूला करण हो गये। इन्द्रियोंकी ही मददसे हम कोई भी क्रिया कर सकते हैं। इसीलिये हाथ-पाँव आदि कर्म-इन्द्रियाँ भी कर्ममें करण बन गईं। मगर इस करणके सात्त्विक, राजस, तामस होनेपर भी कर्मके वारेमें, कि वह दरअसल किसमें है, किसमें नहीं, कोई असर नहीं

होगा । इसीलिये आगे इस करणका और भी विचार जरूरी नहीं माना गया ।

बुद्धि और धृति या धैर्यका भी असर कर्मपर पड़ता है । ये जिस तरहकी हो कर्म भी वैसे ही सात्त्विकादि बन जाते हैं । कमसे कम उनके ऐसा होनेमें इन दोनोंका असर पड़ता ही है । इन्द्रियोकीसी बात इनकी नहीं है कि इन्द्रियाँ चाहे कैसी भी हो और उनके करते काम पूरा या अधूरा भले ही रहे, फिर भी सात्त्विक, राजस या तामस नहीं हो सकता है । ये दोनों तो कर्मपर उसके सात्त्विकादि बननेमें ही बहुत बड़ा असर डालती हैं । पीछे इस निश्चयमें भी कि वह वाकई आत्मामें है या नहीं, इनका काफी असर पड़ता है । बुद्धिका तो यह सब काम हई, यह सभी जानते हैं । धृतिका भी यही काम है । जिसमें धैर्य या हिम्मत न हो वही दबू और डरपोक होनेके कारण दबाव पड़नेपर अट-सट कर डालता है । कमजोर ही तो दबाव पड़नेपर झूठा बयान देता है । हिम्मतवाला तो कभी ऐसा करता नहीं । इसलिये इस प्रसंगमें इन दोनोंका विचार भी उचित ही है ।

अब रह गया अकेला सुख, जिसका त्रिविध विवेचन आगे आया है । वह उचित ही है । सुखके ही लिये तो सब कुछ करते हैं । स्वर्ग, घन पुत्रादिके ही लिये सारी क्रियायें की जाती हैं । लोगोकी जो धारणा है कि स्वयं ही—हमी—भला-बुरा कर्म करते हैं वह है भी तो इसीलिये न, कि दूसरेके करनेसे दूसरेको सुख होगा कैसे ? यदि इस सुखकी फिक्र-चिन्ता छूट जाये तो मनुष्यकी सारी विपदा और परीशानी ही कट जाये । तब तो वह रास्ता पकड़के पार ही हो जाये । बुरे कर्म तथा दुःख तो सुखकी फिक्रके ही करते आ जाते हैं । सुखकी लालसाके मारे हम इतने परीशान और बेहाल रहते हैं कि बुरे-भलेकी तमीज उस हाय-हायमें रही नहीं जाती । फलतः बुरेसे भी बुरे कर्म सुखके ही लिये कर बैठते हैं ।

सुखके विवेचनमें भी जो सबसे पहले सात्त्विक सुख ही बताया है उससे स्पष्ट हो जाता है कि असली सुख केवल बुद्धिकी सात्त्विकता और निर्मलतासे ही मिलता है, न कि कर्मोंसे। कर्मोंसे मानना भारी भूल है। वह सुख तो भीतर ही है, आत्मामे ही है, मौजूद ही है। केवल निर्मल बुद्धि चाहिये जो उसे देख सके, जान सके। उसे कहीं बाहरसे लाना थोड़े ही है। इस तरह कर्मोंको आत्मामे माननेकी जरूरत रही नहीं जाती है। जिस तरह इन्हीं कर्मोंके सिलसिलेमें पहले त्रिविध त्यागोका वर्णन आया है वैसे ही यह भी वर्णन है, न कि नये सिरे त्रिगुणात्मक सृष्टिका कोई खास वर्णन है। पहले ही कही गई बातोका कर्मके सम्बन्धमें यहाँ केवल उपयोग कर लिया गया है। इसीलिये ये “न तदस्ति पृथिव्या वा” (१८।४०) में एक ही बार कह दिया है कि सभी भौतिक पदार्थ तो त्रिगुणात्मक ही हैं। इसीलिये यह कोई नई बात नहीं है।

इस तरह कई प्रकारसे कर्मोंका असम्बन्ध आत्माके साथ सिद्ध कर चुकनेपर आगेके श्लोक प्रकारान्तरसे यही बात बताते हैं। इनका आशय केवल इतना ही है कि यदि ज्ञान, कर्म, कर्त्ता, बुद्धि और धृति सात्त्विक हो और सात्त्विक सुखकी असलियत भी हम जान जाये, तो फिर वह नौबत आये ही नहीं जिससे इन कर्मोंको जबर्दस्ती आत्मापर थोपे। आत्मामे इनके दरअसल न रहने और उससे हजार कोस दूर रहनेपर भी जो इनकी कल्पना और थोपा-थोपी आत्मामे हो जाती है उसकी असली वजह यही है कि हमारे ज्ञान, कर्म आदि सात्त्विक न होके राजस या तामस ही होते हैं। यदि यह बात न रहे, यदि सबके सब ठीक हो जाये, सात्त्विक ही हो जाये और हम सात्त्विक सुखको वखूबी समझके उसीकी प्राप्तिमें लग जाये, तो सारी आफने मिट जाये। यह सही है कि सबोके ठीक होनेपर भी यदि हमारी लगन सात्त्विक सुखमें न रहे, तो सब किया-कराया चौपट ही समझिये। इसीलिये वह सबसे जरूरी है। अन्तमें

वह आया भी है इसीलिये । आगेके २२ श्लोकोका साराश यही है ।

ज्ञान कर्म च कर्त्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ।

प्रोच्यते गुणसंख्यानं यथावच्छृणु तान्यपि ॥१६॥

(तीनों) गुणोंके भिन्न-भिन्न होनेसे ज्ञान, कर्म और कर्त्ता भी सारय-शास्त्रमें तीन प्रकारके कहे गये हैं । उन्हें भी ठीक-ठीक सुन लो ॥१६॥

सर्वभूतेषु येनैक भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥२०॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान् पृथग्विधान् ।

वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥२१॥

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकम् ।

अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥२२॥

जिस ज्ञानके फलस्वरूप सभी जुदे-जुदे पदार्थोंमें सर्वत्र एकरस, व्याप्त और अविनाशी वस्तु ही देखते हैं वही ज्ञान सात्त्विक समझो । सभी पदार्थोंमें भिन्न-भिन्न अनेक वस्तुओंकी जो जुदी-जुदी जानकारी है वही ज्ञान राजस जानो । जो ज्ञान कुछ भौतिक पदार्थोंतक ही सीमित, उन्हींको सब कुछ माननेवाला, बेबुनियाद, मिथ्या और तुच्छ है वही तामस कहा जाता है ॥२०॥२१॥२२॥

नियतं सगरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥२३॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहकारेण वा पुनः ।

क्रियते बहुलायास तद्राजसमुदाहृतम् ॥२४॥

अनुबन्धं क्षयं हिंसामनवेक्ष्य च पौरुषम् ।

सोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥२५॥

‘फलेच्छा न रखनेवालेके द्वारा जो कर्म निश्चित रूपसे आसक्तिसे शून्य होके बिना रागद्वेषके ही किया जाय वही सात्त्विक कहा जाता है । जो कर्म फलेच्छापूर्वक अहकार या आग्रहके साथ किया जाय और जिसमें बहुत परीशानी हो वही राजस कहा जाता है । जो कर्म परिणाम, बीचके नफा-नुकसान, हिंसा और अपनी शक्तिका खयाल न करके भूलसे ही किया जाय वही तामस कहा जाता है । २३।२४।२५।

यहाँ साहकारेण शब्दका अर्थ है कर्ममे हठ या आसक्ति । क्योंकि फलकी इच्छा और कर्मकी आसक्ति ये दो चीजे हैं जिन्हें पहले बखूबी समझाया जा चुका है । पहले श्लोकमे दोनोका त्याग कहा गया है । इसीलिये इसमे दोनोका आना जरूरी है । मगर ‘कामेप्सुना’ शब्द तो फलेच्छाको ही कहता है । इसीलिये ‘साहकारेण’का ऐसा अर्थ हमने किया है । ठीक भी है यही । जब जिद् होती है तभी तो ‘मै जरूर ही कर डालूँगा’ यह खयाल होता है । इसी प्रकार क्षय शब्दका भी अर्थ हमने चलती भाषामे ‘नफा-नुकसान’ किया है, जिसे घाटा या टोटा भी कहते हैं । मगर यह अन्तिम घाटा नहीं है । क्योंकि उसके लिये तो अनुबन्ध शब्द आया ही है । इसीलिये दम्प्यिनी टोटा ही अर्थ ठीक है ।

मुक्तसंगोऽनहंवादी घृत्युत्साहसमन्वितः ।

सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः कर्त्ता सात्त्विक उच्यते ॥२६॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।

हर्षशोकान्वितः कर्त्ता राजसः परिकीर्तितः ॥२७॥

अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः ।

विषादी दीर्घसूत्री च कर्त्ता तामस उच्यते ॥२८॥

जो आसक्तिसे शून्य हो, जो बहुत बहके न, जो धैर्य और उत्साहवाला हो (तथा) कर्मके पूर्ण होने, न होनेमे जो बेफिक्र हो वही कर्त्ता सात्त्विक

कहा जाता है । रागयुक्त, फलेच्छुक, लोभी, हिंसामें लगा हुआ, नापाक और (कर्मके पूरे होने, न होनेमें) हर्ष और शोकाकुल कर्त्ता राजस है । बुद्धिको ठिकाने न रखनेवाला, गँवार, अँकड़ा हुआ, ठग, दूसरेकी हानि करनेवाला, आलसी, रोने-धोनेवाला और असावधान कर्त्ता तामस कहा जाता है । २६-२७। २८।

बुद्धेर्भेद घृतेश्चैव गुणतस्त्रिविध शृणु ।
प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनजय ॥२९॥

हे धनजय, गुणोंके भेदसे बुद्धि और घृतिके भी जो तीन प्रकार हैं उन्हें भी पूरा-पूरा अलग-अलग कहे देता हूँ, सुन लो । २९।

प्रवृत्ति च निवृत्ति च कार्यकार्ये भयाभये ।
बन्ध मोक्ष च या वेत्ति बुद्धि सा पार्थ सात्त्विकी ॥३०॥
यथा धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।
अथथावत्प्रजानाति बुद्धि सा पार्थ राजसी ॥३१॥
अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।
सर्वार्थान्विपरीताश्च बुद्धि सा पार्थ तामसी ॥३२॥

हे पार्थ, जो बुद्धि कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य, हो सकने, न हो सकनेवाली चीज, डर-निडरता, बन्धन और मोक्ष (इन सबों)को (बखूबी) जानती है वही सात्त्विक है । जिस बुद्धिसे धर्म-अधर्म तथा कार्य-अकार्यको ठीक-ठीक न जान सके वही राजस है । हे पार्थ, तमसे धिरी जो बुद्धि अधर्मको धर्म और सभी वानोंको उलटे ही जाने वही तामसी है । ३०। ३१। ३२।

यहाँ पहले श्लोकमें जो प्रवृत्ति और निवृत्ति है उसीके अर्थमें शेष दो श्लोकोंमें धर्म-अधर्म शब्द आये हैं । इसीलिये हमने प्रवृत्ति-निवृत्तिकी अर्थ कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य किया है । धर्म-अधर्मका भी वही अर्थ है । कार्य-अकार्यके मानी यह है कि पहलेसे ही अच्छी तरह देख लेना कि यह काम

हमसे हो सकता है, साध्य है या नहीं। कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यके निश्चयके बाद भी साध्य-असाध्यका निश्चय जरूरी हो जाता है। क्योंकि जो कर्त्तव्य हो वह जरूर ही साध्य हो। यह बात नहीं है। इसीलिये असाध्य काममें भी कर्त्तव्यताके निश्चयके बाद बिना सोचे-बूझे पड़ जाना ठीक नहीं है, नादानी है। बन्ध और मोक्ष तो प्रवृत्ति-निवृत्तिकी कसौटीके रूपमें ही लिखे गये हैं। जिसका चरम परिणाम बन्धन और जन्ममरण हो वही अकर्त्तव्य और जिसका मोक्ष हो वही कर्त्तव्य माना जाना चाहिये। अतएव ३१वें श्लोकमें न लिखे जानेपर भी इसे समझ लेना ही होगा। यही वजह है कि ३२वेंमें कर्त्तव्य-अकर्त्तव्यको कहके एक ही साथ वाकियोंके बारेमें कह दिया है कि जो सभी बातें उलट्टे ही समझे। सभी बातोंमें बन्ध-मोक्ष, कार्य-अकार्य भी आ गये।

इन तीनों श्लोकोंका सारांश यही है कि सात्त्विक बुद्धि सभी बातें ठीक-ठीक समझती है। वह मनुष्यका ठीक पथदर्शन करती है। मगर राजस बुद्धिमें किसी भी बातका ठीक-ठीक निश्चय हो पाता नहीं। न तो यथार्थ निश्चय और न उलटा। हर बातमें पशोपेक्ष, दुविधा और घपला पाया जाता है, जिससे कर्त्ता किंकर्त्तव्यविमूढ हो जाता है। ऐन मौकेपर उसका उचित पथप्रदर्शन नहीं हो पाता। दोनोंके विपरीत तामस बुद्धि हर बातमें उलटा ही निश्चय करती-कराती है और गलत रास्तेपर ही बराबर ले जाती है। इसमें न तो दुविधा होती है और न कभी यथार्थ निश्चय हो पाता है।

धृत्या यया धारयते मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः ।

योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥३३॥

यया तु धर्मकानार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।

प्रसंगेन फलाकांक्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥३४॥

यथा स्वप्नं भयं शोकं विषाद मदमेव च ।

न विमुचति दुर्मेधा धृतिः सा पार्थ तामसी ॥३५॥

हे पार्थ, योगसे जिसका सम्बन्ध कभी टूटनेवाला न हो ऐसी जिस धृति—विशेष प्रकारके यत्न—के बलसे मन, प्राण और इन्द्रियोकी क्रियाओंको काबूमे रखते हैं वही सात्त्विकी धृति है । हे अर्जुन, हे पार्थ, जिस धृतिके बलसे कर्ममें आसक्त (एव) फलेच्छक (पुरुष) (केवल) धर्म, काम और अर्थकी ही बातें करता है वही राजसी है । जिस धृतिके बलसे आलस्य, डर, शोक, घबराहट, मद (इन सबों) को भ्रष्ट बुद्धिवाला (मनुष्य) छोड़ नहीं सकता वही तामसी मानी जाती है । ३३।३४।३५।

कही-कही 'पार्थ तामसी' की जगह 'तामसी मता' पाठ है । शकने यही पाठ माना है । हमने सम्मिलित अर्थ कर दिया है । क्योंकि 'मता' शब्द न देनेपर भी उसका अर्थ तो यहाँ है । उसके बिना तो काम चलता नहीं । यहाँ पहले श्लोकमें जो योग है उसका अर्थ कर्मोंमें आसक्ति एव फलेच्छाका न होना यह पहले ही कह चुके हैं । इसका मूलाधार आत्मदर्शन बता चुके हैं । सात्त्विक धृतिका आधार यही बातें हैं । इन्हींके बलसे मन, प्राण और इन्द्रियोको डँटा देते और जरा भी डिगने नहीं देते, चाहे हजार बलायें आयें । ऐसी ही धृतिवाले मोक्षतकको ध्यानमें रखके ही कोई काम हिम्मतके साथ करते हैं । मगर राजसी धृतिवाले मोक्षको छोड़के भटक जाते हैं । वे कर्मोंमें आसक्त एव फलेच्छाके गुलाम बन जाते हैं । जहाँ सात्त्विक धृतिवाले धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष चारोंकी पर्वा रखके ही कुछ भी करते हैं, तहाँ राजस धृतिवाले मोक्षको भूल जाते और पूरे चतुर सासारिक बनके धर्म, अर्थ, काम तीनकी ही पर्वा रखते हैं । यही बात दूसरे श्लोकमें कही गई है । कामका अर्थ है वही आसक्ति और इच्छा । छोटीसी बातोंसे लेकर स्वर्गतककी कामनाको ही काम कहते हैं । अर्थ कहते हैं धनको, सम्पत्तिको । सम्पत्तिके भीतर सभी पदार्थ

आ गये । उनके धर्म, अर्थ और कामका परस्पर सम्बन्ध है—तीनों एक-दूसरेसे मिले रहते हैं । फलत यदि एक भी हट जाये तो तीनों गडबडीमे पड जाये । यह भी खास बात है कि उनके धर्म और अर्थको एक साथ जोड़नेकी बात यह काम ही करता है । किन्तु सात्त्विक धृतिमे यह बात नहीं है । उसमे तो काम आसक्तिके रूपमे प्रबल न होके मामूली इच्छाके ही रूपमे नजर आता है, जिससे हरेक क्रियामे प्रगति मिलती है ।

अब रही तामसी धृतिकी बात । ऐसी धृतिको धृति कहना उसका निरादर ही माना जाना चाहिये । फिर भी हरेक पदार्थ त्रिगुणात्मक ही है । इसलिये लाचारी है । अमलमे तामसी धृतिवालोके मन, प्राण और इन्द्रियोपर अपना काबू नहीं रहनेसे उनकी क्रियाये मनमानी चलती-बिगडती रहती है । ऐसे लोगोमे हिम्मत तो होती ही नहीं । इसीलिये डर, अफसोस, मनहूसीमे पडे रहते हैं । एक तरहका नशा भी उनपर हर घडी चढा रहता है । आलस्यका तो पूछिये मत । इसीलिये नीदका अर्थ हमने आलस्य किया है । स्वप्नका अर्थ गाढी नीद तो सभव नहीं । जगके उठ बैठनेको उनका जी नहीं चाहता । इसीलिये ऐसे लोग कुछ भी कर पाते नहीं ।

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।

अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥३६॥

हे भरतश्रेष्ठ, अब तीन प्रकारके सुखोको भी मुझसे सुन लो, (उन्हीं सुखोको), जिनके बार-बारके मिलनेसे उनमे मन रम जाता है और दुःख भूल जाते हैं । ३६।

जिस ढंगसे इस श्लोकमे शब्द दिये गये हैं उनसे भी यही स्पष्ट हो जाता है कि सभी कामोका आखिरी ध्येय यह सुख ही है । इसीलिये कहते हैं कि अब आखिरमे उसे भी जरा सुन लो । नहीं तो बात अघूरी ही रह जायगी । इसके बाद उत्तरार्द्धमे उसी सुखका सर्वसामान्य या साधारण

रूप कह दिया है । इसमें दो बातें कही गई हैं । एक यह कि सुख वही है कि जिसके अभ्यास या देरतकके या बार-बारके अनुभवमें ही उसमें मन रमता है । वह विजलीकी चमक, नीलकण्ठका दर्शन या तीर्थके जलका स्पर्श नहीं है कि जरासे अनुभव या समर्गसे ही काम चल जाता है । ऐसा होनेसे तो सुखके बजाय दुःख ही होता है । जवानपर हलवा रखके फीरन उठा ले तो सुख तो कुछ होगा नहीं, भल्लाहट और तकलीफ भले ही होगी । ऐसा भी होता है कि बहुतसी चीजोंके प्रथम समर्गसे कुछ मजा या सुख नहीं मिलता । किन्तु निरन्तरके अनुभव और समर्गसे ही, प्रयोग और इस्तेमालसे ही उनमें मजा आने-लगता है । जो लोग असभ्य हैं, जगली हैं उन्हें सभ्यताकी चीजोंका चस्का लगाना होता है । पहले तो वे उलटें भल्लाते हैं । मगर धीरे-धीरे उनकी आवृत्ति और अभ्यास होते-होते मन उनमें रम जाता है । क्योंकि मनके बिना रमे तो मजा आता ही नहीं । यही वजह है कि सुख निरन्तर बना रहे, वह कमसे कम बार-बार मिलता रहे, सो भी अल्पसे अल्प विलम्बके बाद ही, इसी खयालसे लोग उसीकी ह्वाय-धुनमें लगे रहते और बुरा-भला सबकुछ कर डालते हैं । कर्मको आत्मामें घुसेडनेका यह एक बहुत बड़ा कारण है ।

दूसरी बात है दुःखके खात्मेको पा जाना, जिसे हमने दुःखका भूल जाना लिखा है । सुखकी इच्छा अधिकांशमें कष्टोंसे ऊँचके ही तो होती है । लोग आराम चाहते ही हैं इसीलिये कि वेदना और पीडासे पिड छूटे । इसीलिये तकलीफ कम होते ही कहने लगते हैं कि आराम हो रहा है । बीमार लोगोंके बारेमें प्रायः ऐसा कहा जाता है । इसीलिये हितोप-देगमें इसी रोगकी कमीके दृष्टान्तको ही लेके यहाँतक कह दिया है कि दुनियामें सुख तो हई नहीं, केवल दुःख ही है । इसीसे बीमारकी तकलीफ कम होनेपर उमें ही सुख कह देते हैं, “दुःखमेवास्ति न सुख यस्मात्तदुप-लक्ष्यते । दुःखार्त्तस्य प्रतीकारे सुखसंज्ञा विधीयते” । मगर हमें इतने

गहरे पानीमें यहाँ उतरना है नहीं और न इसकी जरूरत ही है । गीताका यह सिद्धान्त है भी नहीं । वह तो स्वतंत्र आत्मानन्दको मानती है । हम यहाँ इतना ही कहना चाहते हैं कि सुख मिलने ही या तो दुःख खत्म हो जाता है, वह रही नहीं जाता, या कमसे कम वह भूल तो जरूर जाता है, जबतक सुखका अनुभव रहे । इसलिये भी सुखका अभ्यास चाहते हैं । क्योंकि जबतक ऐसा रहेगा दुःख भूला रहेगा । दुःखके भूल जानेमें दोनों बातें आ जाती हैं, दुःखका खत्म हो जाना भी और खत्म न होनेपर भी उसका अनुभव तत्काल न होना भी । इसीलिये हमने यही अर्थ किया है । यह दुःखके भूलनेकी भी चाट ऐसी है कि हमें सभी तरहके कर्मोंको करनेको विवश करती है । साथ ही, आतुरतावश आत्माको ही हम कर्मोंका करनेवाला तथा आधार मान लेते हैं । अतएव सुखके वारेमें कहीं गई ये दोनों बातें बड़े कामकी होनेके साथ ही प्रसङ्गके अनुकूल भी हैं ।

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।

तत्सुखं सात्त्विकं प्रोवतमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥३७॥

विषयेन्द्रियसयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।

परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥३८॥

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥३९॥

यहाँ पहले श्लोकमें आत्मानन्दका ही वर्णन है। इसीलिये उसके वास्ते किमी और बातकी जरूरत नहीं बताई गई है। केवल अपनी बुद्धि-को ही निर्मल और स्वच्छ करनेकी आवश्यकता कही गई है। वह तो मौजूद ही है, पास ही है। सिर्फ बुद्धिको एकाग्र और समाधिस्थ करनेकी जरूरत है ! बुद्धिका अर्थ मन, चित्त या अन्तःकरण है। ऐसा होते ही वह आनन्द आप ही आप मिलने लगता है। कहा भी है कि “दिलके आईनेमें है तस्वीरे यार। जब जरा गर्दन झुकार् देख ली”। गर्दन झुकानेका मतलब मनकी एकाग्रतासे ही है। ‘आत्मबुद्धि प्रसादजम्’में जो आत्म शब्द है वह इन्ही बातोंका सूचक है। यह मनकी एकाग्रता और समाधि बहुत ही कष्टसाध्य है। इसीलिये उस मुखको शुरूमें जहर जैसा कहा है। वह जहर जैसा हैके मानी है कि उसके लिये जो कुछ करना होता है वह बहुत ही कठिन है।

विषय सुखको राजस कहा है। वह पहले तो बहुत ही अच्छा लगता है और मनको रमाता है। मगर परिणाम उसका बुरा होता है। क्योंकि बाल-वच्चो और सासारिक पदार्थोंमें ही जिसे चस्का हो गया वह परलोक और कल्याणकी बात कुछ भी करी नहीं सकता। उसमें समाजहितका भी कोई काम नहीं हो सकता है। मनोरथोंकी न कभी पूर्ति होती है और न इनसे और इनके करते होनेवाले भ्रष्टाचार ही मिलता है। फिर और बात हो तो कैसे ? इसीलिये सौभरि ऋषिके वारेमें कहा जाता है कि उनने समाधिको त्यागकर पूरे पचास विवाह किये ! फिर महल बनाके सासारिक सुखका भोग शुरू किया। वच्चे, पोते, परपोते आदि हो गये, भारी परिवार बढ़ गया और “गीता फल गई”। अन्तमें ऊँके उनने सबको लात मारी और कहा कि लाखों वर्षों में भी मनोरथोंकी पूर्ति हो नहा सकती, आदि-आदि—“मनोरथाना न समाप्तिरस्ति वर्षायुते-नापि तथाब्दलक्षैः । पूर्णेषु पूर्वेषु पुनर्नवानामुत्पत्तयः सति मनोरथानाम् ।

पद्भ्या गता यौवननिश्च याता दारैश्च सयोगमिता प्रसूता । दृष्ट्वा सुत तत्तनयप्रसूतिं द्रष्टु पुनर्वाञ्छति मेऽन्तरात्मा । आमृत्युतो नैव मनोरथानामन्तोऽस्ति विज्ञातमिदं मयाऽद्य । मनोरथासक्तिपरस्य चित्ते न जायते वै परमात्मसगः” । यही आगम्य इस श्लोकका है, न कि वेश्यागामियो या दूसरे कुर्मियोसे यहाँ मतलब है । उनका वर्णन तो तामस सुखमे ही आया है । क्योंकि उस सुखका काम ही है आत्माको भटकाना । प्रमादमे ही वह पैदा भी होता है । कुर्म तो प्रमाद और भटकना ही है न ? दिनरात पड़े-पड़े ऊँघते रहे और आलसमे दिन गुजारे यही तो तामसी वृत्ति है । ऐसे लोगोको इसीमे मजा भी मिलता है । यहाँ निद्राका अर्थ है ज्यादा निद्रा । क्योंकि साधारण नीदमे तो सभीको मजा मिलता है । गाढी नीदके बाद हरेक आदमी कहता भी है कि “खूब आरामसे सोये, ऐसा सोये कि कुछ मालूम ही न पडा—“सुखमहमस्वाप्सन्न किञ्चिदवेदिषम्” ।

इस प्रकार त्रिगुण रूपमे सुख आदिका वर्णन कर दिया । इसका प्रयोजन हम पहले ही कह चुके हैं । गायद कोई कहे कि केवल सात्त्विक कर्म, ज्ञान, कर्त्ता आदिके ही वर्णनसे काम चल सकता था और लोग सजग होके आत्माको कर्मसे अलग मान सकते थे । फिर राजस, तामसोके वर्णनकी क्या जरूरत थी ? बात तो सही है । मगर जब सात्त्विकका नाम लेगे तो खामखा फौरन आकाक्षा होगी कि राजस, तामस क्या है । जरा उन्हें भी तो जाने । और अगर यह इच्छा पूरी न हो तो निरूपण बेकार जायगा । बातें भी अच्छी तरह समझमे आ न सकेगी । मन दुविधेमे जो पड गया और समझना ठहरा उसे ही । एक बात और भी है । यदि राजस, तामसका पूरा व्योरा और वर्णन न हो तो लोग चूक सकते हैं । वे दरअसल राजस या तामसको ही भूलसे सात्त्विक मान बैठ सकते हैं । इसीलिये साफ-साफ तीनोंको एक ही साथ रख दिया है; ताकि आईनेकी तरह देख ले और धोकेसे बचे ।

इस प्रकार सब कुछ कह चुकनेके बाद इसका उपसंहार करते हुए, जैसा कि कहा है, अगला श्लोक बताये देता है कि यह तो आश्चर्यकी कोई बात है नहीं । जमीन आसमान कहीं भी जो चीज होगी उसमें तीनों गुण होंगे ही । इसीलिये केवल सजग होनेकी जरूरत है । नहीं तो इनके सिवाय औरोंसे भी धोका हो सकता है ।

न तदस्ति पृथिव्या वा दिवि देवेषु वा पुन ।

सत्त्व प्रकृतिजैर्मुक्त यदेभि स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥४०॥

भूमडलमें या आकाश और स्वर्गके निवासी देवताओंके भी ऐसा एक भी पदार्थ नहीं है जो प्रकृतिसे उत्पन्न इन तीनों गुणोंमें रहित हो । ४०।

पृथ्वीके किसी पदार्थका नाम न लेकर स्वर्गके देवताओंका नाम लेनेका प्रयोजन इतना ही है कि पार्थिव पदार्थोंको तो सभी लोग त्रिगुणात्मक मानते-जानते हैं । अन्य स्वर्गीय पदार्थोंको भी ऐसा शायद समझ सकते हैं । स्वर्गमें देवताओंके अलावे और भी पदार्थ यक्षादि होते ही हैं । साथ ही, दिव तो आकाशको भी कहते हैं और उसमें प्रेतादि भी रहते ही हैं । वे भी त्रिगुणात्मक हो सकते हैं । किन्तु देवताओंको दिव्य या अलौकिक खयाल करके कोई शायद त्रिगुण न माने, इसीलिये उनको खासतौरसे कह दिया । वजह भी दे दिया कि सभी तो प्रकृतिमें ही बने हैं । इसीलिये किसीपर भी भरोसा न करके अपनी बुद्धिकी निर्मलताका ही सहारा लेना होगा ।

इसी तरह सत्त्वका अर्थ पदार्थ है, न कि सत्त्व गुणमात्र । यह ठीक है कि सत्त्वगुण कहीं भी विशुद्ध नहीं है । उसमें भी रज और तमका मेल कभी कम, कभी ज्यादा रहता ही है । इसीसे सत्त्वका अर्थ पदार्थ हो भी गया । क्योंकि किसीमें कम और किसीमें अधिक सत्त्व तो रहता ही है । आशय यही है कि खबरदार, विशुद्ध सत्त्व कहीं नहीं है । इसलिये सतर्क

रहना ही होगा । नहीं तो बुद्धिकी पूरी सफाईके बाद भी उसपर रज, तमका धावा हो सकता है ।

अब प्रश्न पैदा होता है कि इसका उपाय क्या है कि सात्त्विक कर्म, ज्ञान, बुद्धि, सुख आदि ही रहे और राजस, तामस रहने न पाये—लोग इन दोनोंके फेरमे न पडके सात्त्विकके ही पीछे लगे रहे ? बिना उपाय ज्ञाने काम चलेगा भी कैसे ? साथ ही, जो उपाय हो भी वह किस तरह काममे लाया जाय, जिसमे कभी गडबडकी गुजाइश न रहे, यह भी प्रश्न होना स्वाभाविक है । इसीलिये आगेके श्लोकोमे इन्ही दोनोंका उत्तर देते हुए समूचा अध्याय पूरा करके गीताका भी उपसंहार कर दिया गया है । इसमे भी पहलेके चार (४१-४४) श्लोकोमे उपायोको बताके शेष श्लोकोमे उन्हीका प्रयोग बताया गया है । यह ठीक ही है कि दवाका प्रयोग निरन्तर तो होता है नहीं । बीच-बीचमे विराम तो करते ही है । कभी-कभी तो लम्बी मुद्दत तक दवा छोडके देखते हैं कि मर्ज गया या नहीं । उस समय दवाका छोड देना ही, दवाका काम करता है । नहीं तो आवश्यकतासे अधिक दवाका प्रयोग कर देनेका खतरा आ सकता है । ठीक यही बात कर्मोंकी है । वर्णोंके कर्म तो उपायके रूपमे ही कहे गये हैं । मगर उन्हे छोड देनेकी भी जरूरत दवाकी ही तरह हो जाती है । नहीं तो इनका जरूरतसे ज्यादा प्रयोग हो जानेसे ही हानि हो सकती और काम बिगड सकता है । इस प्रकार कर्मोंके स्वरूपतः त्यागकी भी बात इसी सिलसिलेमे आ जाती है, आ गई है और वह उचित ही है । जलचिकित्सा-शास्त्रका तो यह एक नियम ही है कि बीच-बीचमे जरूर ही जलचिकित्सा बन्द कर दी जानी चाहिये । नहीं तो वह मनुष्यका एक तरहका स्वभाव बन जाती है । फिर तो उसका कुछ भी असर नहीं होता है ।

हाँ, तो आगेके चार श्लोकोमे जो वर्णोंके धर्म कहे गये हैं वह त्रिगुणोंसे बने विभिन्न स्वभावोंके अनुसार ही माने गये हैं । बार-बार उन श्लोकोमे

यह बात कही गई है । यहाँतक कि हरेक वर्णके वारेमे अलग-अलग उसका जिक्र किया है । पहले श्लोकमे चारोके वारेमे एक साथ भी कह दिया है कि ये कर्म स्वाभाविक होते हैं, प्रकृतिके अनुसार ही होते हैं । हमने इस बातपर बहुत ज्यादा प्रकाश पहले ही डाल दिया है । इस प्रसंगमे इनके कहे जानेका आशय यही है कि यदि गुण-तारतम्यके अनुसार वर्णों हुई मानव-प्रकृतिकी जाँच करके उमीके अनुसार उसके कर्म निर्धारित किये जाये, तो राजस-तामसका भ्रमेला खडा होगा ही नहीं । क्योंकि सात्त्विक प्रकृतिवाले तो उनसे योही वच जायेंगे । उन्हें दूसरे कर्म मिलेंगे ही नहीं । इसीलिये राजस-तामस सुखोका भी मौका ही उन्हें न लगेगा । उनकी बुद्धि और धृति भी वैसी ही होगी । यदि कुछ कसर भी रहेगी तो ये कर्म ही उसे ठीक कर देंगे ।

रह गये राजस तथा तामस प्रकृतिवाले । जब इन्हें भी प्रकृतिके अनुसार ही कर्म करनेकी विवशता होगी तो वे उसमे विशेषज्ञ और पारंगत हो जायेंगे । नतीजा यह होगा कि उनकी हकीकत और असलियत समझने लगेगे । फिर तो धीरे-धीरे अपने भीतर ऐसी भावना और ऐसे सस्कार पैदा करेंगे कि स्वयमेव उनकी प्रकृति बदलेगी । फलतः इस जन्ममे नहीं, तो आगे सात्त्विक मार्गपर आई जायेंगे । विशेषज्ञताका तो मतलब ही है उसका रंग-रेशा पहचान लेना । उसका सिर्फ यही मतलब नहीं होता कि उसपर अमल अच्छी तरह किया जाय । किन्तु उसकी कमजोरियाँ, बुराइयाँ और हानियाँ भी मालूम हो जाया करती हैं, आँखोके सामने नाचने लगती हैं और यही चीज आगेका रास्ता साफ करती हैं । वर्णाश्रमोके धर्मोकी इस तरह सख्तीके साथ पावन्दीकी जो बात पहले जमानेमें थी उसका यही मतलब था । हम यह पहले ही अच्छी तरह सिद्ध कर चुके हैं । आज जो श्रम-विभाजन (division of labour) का सिद्धान्त बहुत व्यापक रूपमे काममे लाया जाकर पराकाष्ठाको पहुँचा दिया गया

है, वह कोई नई बात नहीं है। वर्णाश्रमधर्मोंके विभागके मूलमें यही सिद्धान्त काम करता है। इससे ही समाजकी प्रगति पहलेके ऋषि-मुनि मानते थे। आश्चर्य है कि आधुनिक विज्ञान भी यही बात रूपान्तरमें मानता है। डाक्टर ऐडम स्मिथने अठारहवीं सदीके उत्तरार्द्धमें जो एक महत्त्वपूर्ण पुस्तक राजनीतिक अर्थशास्त्रके बारेमें लिखी है और जिसका नाम है “राष्ट्रोंकी सम्पत्ति” (The Wealth of Nations by Dr. Adam Smith), उसके शुरूमें, पहले ही परिच्छेदमें, वह यही बात यों लिखते हैं—

“In the progress of society philosophy or speculation becomes, like every other employment, the principal or sole trade and occupation of a particular class of citizens. Like every other employment, too, it is subdivided into a great number of different branches each of which affords occupation to a peculiar tribe or class of philosophers, and this subdivision or employment in philosophy as well as in every other business, improves dexterity, and saves time. Each individual becomes more expert in his own peculiar branch, more work is done upon the whole, and the quantity of science is considerably increased by it.”

इसका आशय यह है, “समाजकी प्रगतिके सिलसिलेमें हरेक दूसरे कामोंकी ही तरह दर्शन या मनन-चिन्तन भी नागरिकोंके एक खास वर्गका मुख्य या सोलहो आना काम और पेशा बन जाता है। फिर दूसरे कामोंकी

ही तरह यह भी अनेक विलक्षण विभागोंमें बँट जाता है और हरेक विभाग एक विलक्षण वर्ग या जातिके दार्शनिकों और दिमागदारोंके लिये काम दे देता है । दर्शन और चिन्तनका यह विभाग हरेक दूसरे पेशोंके विभागकी ही तरह कुशलता एवं विशेषज्ञताकी प्रगति करता है और समय भी बचाता है । इस तरह हरेक व्यक्ति अपने खास विभाग या उसकी शाखामें अधिक कुशल हो जाता है, सब मिलाके इस तरह काम भी ज्यादा होता है और विज्ञानके प्रसारमें प्रगति ज्यादा हो जाती है” ।

ब्राह्मणक्षत्रियविशा शूद्राणा च परन्तप ।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥४१॥

हे परन्तप, स्वभावको वनानेवाले तीनों गुणोंके (तारतम्यके) फल-स्वरूप ब्राह्मणों, क्षत्रियों, वैश्यों तथा शूद्रोंके कर्म विल्कुल ही बँटे हुए हैं ॥४१॥

शमो दमस्तप शौच क्षातिरार्जवमेव च ।

ज्ञान विज्ञानमास्तिक्य ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥४२॥

शम, दम, तप, पवित्रता, धर्मा, नम्रता या सिवाई, ज्ञान, विज्ञान और आस्तिकता, (ये) ब्राह्मणोंके स्वाभाविक कर्म हैं । ॥४२॥

आम्निकताका अर्थ श्रद्धा है ।

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्य युद्धे चाप्यपलायनम् ।

दानमीश्वरभावश्च क्षात्र कर्म स्वभावजम् ॥४३॥

शरणा, दम्पनका न होना, धैर्य (युद्ध, शासनादिमें) कुशलता, युद्धमें न भागना, दान और शासनकी योग्यता, (ये) क्षत्रियोंके स्वाभाविक कर्म हैं ॥४३॥

कृषिर्गोरक्ष्यवाणिज्य वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिचर्यात्मक कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥४४॥

खेती, पशुपालन (और) व्यापार (ये) वैश्योके स्वाभाविक कर्म हैं । शूद्रोका भी स्वाभाविक कर्म सेवा-रूप ही है । ४४।

यहाँ ब्राह्मणों और क्षत्रियोके स्वतंत्र रूपमें विस्तृत कर्मोंका जुदा-जुदा वर्णन और शूद्रों तथा वैश्योके कर्मोंका एक ही श्लोकमें संक्षेपमें ही वर्णन यह सूचित करता है कि उस समय वैश्य और शूद्रका दर्जा प्रायः समकक्ष, परतंत्र और छोटा माने जाने लगा था । मगर ब्राह्मण तथा क्षत्रिय प्रायः समकक्ष होनेके साथ ही ऊँचे एवं स्वतंत्र माने जाते थे । शूद्रके कामका तो खास नाम भी नहीं दिया है । किन्तु “सेवा-रूप” कह दिया है । इससे खयाल होता है कि जरूरत होने पर उससे हर तरहका काम करवाके उस कामको सेवाका रूप दे दिया जाता था । इससे यह भी स्पष्ट है कि समाजके लिये वह फिर भी बहुत ही उपयोगी और जरूरी था । आखिर सेवाके बिना समाज टिकेगा भी कैसे ? हमने इसपर पूरा प्रकाश पहले ही डाला है । इस श्लोकमें “शूद्रस्यापि” में शूद्रके साथ ‘भी’के अर्थमें ‘अपि’ आया है । उससे यह भी साफ भलकता है कि उस समय सेवा धर्म शेष तीन वर्णोंका भी था और आज उसे जितना बुरा मानते हैं, पहले यह बात न थी । इसीके साथ यह भी सिद्ध हो जाता है कि शूद्रोका कोई अपना खास पेशा या काम न था । जरूरत होने पर वह तीनों वर्णोंका काम करते रहते थे । हमने इस पहलू पर भी पहले ही ज्यादा प्रकाश डाला है । शेष तीनोंके साथ ‘अपि’ न देके केवल शूद्रके साथ ही देनेका दूसरा आशय हो नहीं सकता । ऐसी दशामें शूद्रोको छोटे या नीच माननेका एक ही कारण हो सकता है और वह यह कि उनकी स्वतंत्र हस्ती न थी, जैसी कि शेष तीनोंकी थी । क्योंकि उनका कोई निजी पेशा न था । और जान पड़ता है, उस समय निजी पेशेका होना जरूरी एवं प्रतिष्ठाका चिन्ह माना जाता था । इसीलिये शूद्र छोटे समझे गये । वैश्योके भी छोटे माने जानेकी प्रवृत्ति शायद इसीलिये हुई कि खेती, व्यापार या पशुपालनकी उस समय

कोई खास जरूरत न थी। या तो इनके द्वारा होनेवाला समाज का काम आसानीसे चला जा रहा था और खेती, पशुओं या व्यापारकी प्रचुरता थी, या यह कि अभी उस ओर समाजका विशेष ध्यान न गया था। फलतः ये बीज रूपमें ही थे। भरसक यह दूसरी ही बात थी। मगर हमपर अधिक विचार यहाँ हो नहीं सकता।

फिर भी इतना तो जान ही लेना होगा कि जब तीन ही गुणोंके अनुसार वर्णोंके कर्म बँटे हैं और यह बँटवारा स्वाभाविक है, न कि जबर्दस्ती बना या बनावटी, तब तो दरअसल ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य इन्हीं तीन वर्णोंकी सभावना रहती है, न कि चौथेकी। यो तो हमने भी पहले इसी तरहके प्रसंगमें चारों वर्णोंका बँटवारा कर दिया है। मगर वह बात हमारी अपनी न होके परम्परासिद्ध ही है। वहाँ हमने अपनी ओरसे इस तीन या चारके वारेमें कुछ न कहके उसीका उल्लेख कर दिया है। अपनी बात तो हमने अलग ही कही है। शूद्र नामका कोई स्वतंत्र वर्ण न था, हमने यही लिखा है। लेकिन जब यहाँ इन श्लोकोंके शब्दों और प्रसंगोंको देखते हैं तो हमें साफ कहना ही पड़ता है कि शब्दोंके अर्थसे भी तीन ही वर्ण सिद्ध होते हैं। अगर सत्त्व, रज, तमकी मिलावटमें कमी-वैशी करके चौथेका भी रास्ता निकाल ले, जैसा कि किया जाता है और हमने भी लिखा है, तो इस तरह चारसे ज्यादा जानें कितने ही वर्ण बन सकते हैं। क्योंकि मिलावटमें जो कमी-वैशी होगी वह तो हजारों तरहकी हो सकती है न? आधा, चौथाई, दशमांश, अताश, सहस्रांश आदिके हिसाबसे वह सम्मेलन, वह मिश्रण हजारों तरहका हो जायगा। इसलिये हमारे जानते यह बात दार्शनिक युक्तिमें शून्य है।

देखिये न, ४१वें श्लोकमें ही तो 'प्रविभक्तानि' लिखा है, जिसका अर्थ है कि सबोंके कर्म बिलकुल ही जुड़े-जुड़े हैं। मगर जब सेवा सबोंका धर्म बन गई और शूद्रके लिये दूसरा कुछ बताया ही नहीं, तो उसके कर्मको

प्रविभक्त कहना कैसे उचित होगा ? और अगर यह बात न हो तो उसे स्वतंत्र वर्ण कैसे माना जाय ?

इसी ४१वे श्लोकमें ही एक मजेदार बात और है। आगे तो ब्राह्मण और क्षत्रियको अलग-अलग श्लोकोंमें कहके शूद्र और वैश्यको एक हीमें कह दिया और जैसे-नैसे काम चला लिया है। पहले भी “स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रा” (६।३२)में इसी तरहकी बात आई है। हमने वही इसका इशारा भी कर दिया है। मगर ४१वे श्लोकमें ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तीनोंका एक ही समस्त पद बनाके ‘ब्राह्मणक्षत्रिय-विशा’ कह दिया है। केवल शूद्रको अलग ‘शूद्राणा’ कहा है। समास करने पर श्लोकमें अक्षर न बढ़ जाय और छन्दमें गड़बड़ न हो जाय इसके लिये वैश्यकी जगह उसी अर्थमें विग्शब्द रखना पड़ा है। फिर भी चाहते तो “विप्राणा क्षत्रियाणा च विट्शूद्राणा च भारत” ऐसा श्लोक बना दे सकते थे। किन्तु ऐसा न करके तीनोंको एक जगह जोड़नेमें यही आशय प्रतीत होता है कि दरअसल विभक्त कर्म तीनोंके ही है और स्वतंत्र वर्ण भी यही है। हाँ, शूद्र भी माना जाता है। मगर उसके कर्म ऐसे नहीं हैं।

और जब सब चीजे तीन ही तीन गिनाई गई भी हैं तो वर्णोंको एकाएक चार कह देना भी प्रसंगसे अलग सा हो जाता है। वैश्यके व्यापारको सत्यानृत या भूठ-सचकी चीज कहने भी है और खेती भी हिंसामय ही है, और ये दोनों तामसी ही हैं। इसलिये उसे तामस, क्षत्रियको राजस और ब्राह्मणको सात्त्विक मानना ही उचित है। यही बात खूब जँचती भी है। क्षत्रिय तो राजा भी कहा जाता है और उसकी राजसी ही बात मानी भी जाती है। ज्ञान तो सात्त्विक हई। वस, अधिक आगेके लिये।

अब आगे ४५वे श्लोकसे जो बात शुरू होती है वह यही कि जो

उपाय कर्मके रूपमें बताया गया है वह इष्टमिद्विके लिये काममें लाया कैसे जाय ।

स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः ससिद्धिं लभते नरः ।

स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥४५॥

यतः प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥४६॥

अपने-अपने कर्मोंमें लगे रहनेवाला मनुष्य ही मनकी शुद्धि—बुद्धिकी निर्मलता—प्राप्त कर लेता है । अपने कर्मोंमें ही लगा हुआ (वह यह) शुद्धि जैसे प्राप्त करता है वह भी सुन लो । जिस भगवानसे ही पदार्थोंकी सृष्टि हुई और जो सम्पूर्ण जगत्में व्याप्त है, मनुष्य अपने कर्मोंसे ही—कर्मोंके रूपमें ही—उसीकी पूजा करके (यह) सिद्धि—मन शुद्धि—पा जाता है ॥४५॥४६॥

पहले जो “यत्करोपि” (६।२७) आदिके द्वारा अपने-अपने कर्मोंके करनेको ही भगवानकी पूजा कहा है उसीसे यहाँ मतलब है, न कि किसी और चन्दन, अक्षत, घटीवाली पूजासे । स्वकर्मणा शब्दसे यह बात साफ है । ऐसा करनेसे कैसे मनकी शुद्धि होगी अब यही बात कहना जरूरी था और ४६वें श्लोकमें यही कही भी गई है । लेकिन शायद लोग अपने-अपने कर्मोंसे डिग जाये और पूजाका दूसरा ही आरती, घटीवाला रूप खड़ा कर दे, इसीलिये उधरसे रोकने और स्वकर्म पर ही जोर देनेकी जरूरत आगे बढ़नेके पहले ही समझी गई । दो श्लोकमें यही बात कह भी दी गई है । ठीक भी है न ? पूजा तो—और ही चीज मानी जाती है । यह निराली पूजा कैसी ? लोगोको सहसा ताज्जुब हो सकता है । इसलिये उसकी सफाई कर देना जरूरी हो गया । ऐसा भी हो सकता है कि शासन और युद्धादिके कामोंको निर्दयता और हिंसाकी चीज समझ लोग

उससे हिचके । इस तरह सारे गुडके गोवर हो जानेकी शका बनी रहेगी । ऐसे कामोको तो खामखा कोई भी पूजा माननेको जरूरी तैयार होगा ही नहीं । इसलिये फौरन ही ये बातें साफ कर दी गई हैं । निर्दयता और हिंसाकी दलीलका भी यही उत्तर दे दिया है कि सृष्टिके त्रिगुणात्मक होनेके कारण सर्वत्र ही बुराइयाँ रहती ही हैं । भले-बुरे सभी मिले-जुले हैं । क्या साँस लेने और आरती-चन्दनमें हिंसा नहीं है ? फिर इस बाह्यात बातमें क्या पडना ?

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥४७॥

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥४८॥

दूसरेके धर्म या स्वाभाविक कर्मको अच्छी तरह या आसानीसे कर लेनेपर भी उसकी अपेक्षा अपना अधूरा या दीखनेमें बुरा भी धर्म कही अच्छा है । (क्योकि) स्वभावके ही अनुसार निश्चित कर्मोंके करनेमें (दरअसल) कोई पाप या बुराई नहीं होती । (इसीलिये) हे कौन्तेय, (देखनेमें) दोषयुक्त भी स्वाभाविक कर्म कभी न छोड़े । क्योकि जैसे आग धुएँसे घिरी होती ही है वैसे ही सभी काम दोषसे घिरे ही (नजर आते) हैं ॥४७॥४८॥

इन श्लोकोमें एक तो “विगुण”, “स्वनुष्ठितात्” तथा “सदोषम्” पदोंके अर्थ जरा लम्बे चौड़े हैं । दोषमें सभी तरहकी छोटी-बड़ी बुराइयाँ, हानियाँ और त्रुटियाँ आ जाती हैं, न कि सिर्फ हत्या वगैरह पापोंसे यहाँ मतलब है । दूसरी बात यह भी है कि ऊपरसे देखनेमें ही ऐसा मालूम होनेसे यहाँ तात्पर्य है । क्योकि वाकई तो बुराई किसीमें भी नहीं है । सबके सब तो पूजा ही हैं । और अगर बुराई है तो सबोंमें है । यह ठीक है कि किसीमें साफ दीखती है और किसीमें नहीं । बस, यही आशय है ।

इसी तरह विगुणका अर्थ है अधूरा किया हुआ और देखनेमें दोषयुक्त । हमने ये दोनों ही अर्थ मिलाके लिख दिये हैं । स्वनुष्ठितात् (सु+अनु-ष्ठितात्)के भी दो मानी हैं, अच्छी तरह किया गया और आसानीसे किया गया । सहज शब्द भी महत्त्वपूर्ण है । मनुष्यके जन्मके साथ ही जो कर्म पैदा हुए वही स्वाभाविक कर्म हैं, जैसे बतकका तैरना, न कि पीछेसे सिखाये या बलात् लादे गये । वर्णधर्मकी यही बड़ी खूबी थी, न कि आज जैसी धक्कामुश्ती ।

यो तो हमने कही दिया है कि वर्णव्यवस्था विशेषज्ञता सम्पादनके द्वारा आत्माको कर्मसे अलग करने या सात्त्विक कर्ममें धीरेधीरे लग जानेका रास्ता साफ करती है । मगर उतनी दूर न जाके भी यदि स्वाभाविक कर्मोंको अनासक्तिके साथ करें तो भी काम बन जाये । यह अनासक्ति भी स्वाभाविक कर्मोंमें ही पूरी-पूरी हो सकती है, जैसे साँस लेने या मलादिके त्यागमें । इनमें कौनसी आसक्ति किसीको होती है ? बनावटी कर्मोंमें यह बात या तो असंभव है या अत्यंत दुःसाध्य । ऐसे कर्मवाले पथभ्रष्ट जो ठहरे । और पथभ्रष्टको रास्ते पर लाना तो कठिन है । इस तरह अनासक्तिपूर्वक स्वधर्म करते हुए ही मनकी पूर्ण शुद्धि हो जाती है । फिर तो फौरन समाधिकी दशा आ जानेपर कर्मोंका स्वरूपत त्याग करके पूरी निष्कर्मता प्राप्त हो जाती है । क्योंकि आसक्तिके त्यागसे एक तरहका कर्मत्याग तो पहलेसे ही रहता है । मगर स्वरूपत कर्मोंके करते रहनेसे वह पूर्ण या परम कर्म-त्याग नहीं होता, किंतु अधूरा । वही परम-त्याग हो गया, जब समाधिके लिये स्वरूपत भी कर्म छोड़ दिये गये । यदि “न कर्मणामनारम्भात्” (३।४) श्लोककी मिलान हम इस ४६वेंसे करे तो पता लग जाय कि वही नैष्कर्म्य और सिद्धि शब्द यहाँ भी है । मगर जो कमी वहाँ बताई गई है उसकी पूर्ति करके यहाँ परम नैष्कर्म्यका सच्चा रूप खड़ा कर दिया है ।

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृहः ।

नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥४६॥

सभी चीजोंमें जिसकी बुद्धि आसक्तिगून्य है, कावूमे है और जो सभी इच्छासे रहित है, (वही मनुष्य कर्मोंके स्वरूपतः) संन्यासके द्वारा परम नैष्कर्म्यकी प्राप्ति कर लेता है ॥४६॥

इसीलिये हमने पहले भी कह दिया है कि इसी श्लोकमें संन्यास शब्दका अर्थ है स्वरूपतः कर्मोंका त्याग । नैष्कर्म्यका परम विशेषण भी इसीसे संगत हो सकता है । इसके बाद तो 'संन्यस्य' शब्द एक ही बार ५७वें श्लोकमें आया है । मगर वहाँ कर्मोंका स्वरूपतः त्याग अर्थ है नहीं । वह शब्द क्रियावाचक है और अर्पण, रखने या समर्पणके ही मानीमें आया है । हाँ, तो इस तरह पूर्ण कर्म-त्याग हो जाने पर किस तरह ब्रह्मात्माका साक्षात्कार होता है और उसमें कर्मकी निर्लेपता प्रतीत होने लगती है, भूलक जाती है, यही बात आगेके चार श्लोक (५०-५३) बताते हैं । इसीको समाधि कहते हैं, ध्यान योग कहते हैं तथा ज्ञाननिष्ठा, समाधिनिष्ठा और ध्याननिष्ठा भी कहते हैं । इसीके चलते पूर्ण ज्ञान और आत्मदर्शनकी प्राप्ति हो जाती है । इसीलिये ज्ञाननिष्ठा इसे कहा गया है । बिना ऐसा किये ज्ञान परिपक्व नहीं होता और न सर्वत्र आत्मदृष्टि होती है । फिर कर्म छूटे कैसे और आत्मा निर्लेप दिखे कैसे ?

इसके बाद ५४वें श्लोकमें उस ज्ञान या आत्म-दर्शनका स्वरूप कहके ५५वें कारण बताया है कि क्यों उसे पूर्ण ज्ञान, ज्ञाननिष्ठा या आत्मदर्शन कहते हैं । उसका परिणाम भी कह दिया है कि आत्मा ब्रह्मरूप ही हो जाती है, उसीमें मिल जाती है ।

सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥५०॥

बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो घृत्यात्मान नियम्य च ।
 शब्दादीन्विषयास्त्यक्त्वा रागद्वेषी व्युदस्य च ॥५१॥
 विविक्तसेवी लब्धाशी यतवाक्कायमानसः ।
 ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्य समुपाश्रितः ॥५२॥
 अहंकार बल दर्प काम क्रोध परिग्रहम् ।
 विमुच्य निमंमः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥५३॥

(इस प्रकार पूर्ण नैष्कर्म्यकी) सिद्धि प्राप्त कर लेनेपर (मनुष्य) जिम तरह ब्रह्मको प्राप्त हो जाता है और जिसे परले दर्जेकी ज्ञाननिष्ठा कहने है वह मुझसे जान लो । निर्मल सात्त्विक बुद्धिवाला (मनुष्य) (सात्त्विक) धर्मके बलसे मनको रोकके, शब्द आदि (इन्द्रियोंके) विषयोंको छोड़के और रागद्वेषको हटाके एकान्त देशका सेवन करते, हलका भोजन करते तथा जवान, मन और शरीरको काव्मे रखे हुए निरन्तर ध्यानयोग-में ही दत्तचित्त होता एव वैराग्यको पक्का कर लेता है । (फलतः) अहंकार, बलप्रयोग, ऐठ, काम, क्रोध और सभी लवाजिमसे नाता तोड़े हुए, ममतारहित (तथा पूर्ण) शांतियुक्त होके ब्रह्मका रूप हो जाता है ॥५०॥५१॥५२॥५३॥

ब्रह्मभूत प्रसन्नात्मा न शोचति न काक्षति ।
 समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥५४॥
 भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।
 ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥५५॥

ब्रह्मस्वरूप निर्मल मनवाला (मनुष्य) न तो कोई चिन्ता रखता है, न इच्छा । वह सभी पदार्थोंमें समदृष्टि-रूप भेरी परमभक्ति पा जाता है । मुझ आत्मा-ब्रह्मका जो भी और जैसा भी स्वरूप है उसे इस समदर्शन

रूप भक्तिके बलसे अच्छी तरह जान जाता है (और) (इस तरह) मेरे तत्त्वज्ञानके बाद ही फौरन मुझमें प्रवेश कर जाता है । ५४।५५।

यहाँ भक्तिको परा कहा है । इसका अर्थ है सबसे ऊँचे दर्जेकी भक्ति, जिसे “ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम्” (७।१८) में पूर्ण ज्ञान कहा है और जिसका स्वरूप “वासुदेव सर्वमिति” (७।१९) बताया है । यदि परा भक्ति न हो तो वहाँ जो निचले दर्जेके तीन भक्त गिनाये हैं उन्हीवाली भक्ति हो जायगी । यहाँ भी उसका रूप “सम सर्वेषु भूतेषु” कह दिया है । इसीलिये उसका पूरा विवरण भी “भक्त्या मामभिजानाति” में कर दिया है, जिसमें कोई शकशुभा रही न जाय । मुझमें प्रवेश करने का अर्थ कही जाना-आना नहीं है । इसीलिये ‘मयि विशते’ न कहके ‘मा विशते’ कहा है । इसका ठीक-ठीक अर्थ “समुद्रमाप. प्रविशति” (२।७०) जैसा ही है । वहाँ भी वही द्वितीयान्त है जैसा यहाँ ।

इस प्रकार जब आत्मदर्शी और ब्रह्मनिष्ठ हो जाता है तो उसकी क्या दशा होती है यह प्रश्न स्वभावतः उठता है और उसका उत्तर जरूरी हो जाता है । उसकी दोई हालते हो सकती है । वह वामदेव, शुकदेव आदिकी तरह बिल्कुल ही मस्तराम हो सकता है । फिर तो कोई सुध-बुध उसे रही न जायगी । उसीकी बात “यस्त्वात्मरतिरेव” (३।१६) में कही जा चुकी है । असलमें ऐसे लोग एक तो कम होते ही हैं । क्योंकि जीतेजी मुर्दा बनना आसान नहीं । यह बड़ी ही दुर्लभ बात है । दूसरे व्यावहारिक दुनियामे आमतौरसे न तो उन्हें लोग पहचानी सकते और न उनसे कोई फायदा ही उठा सकते । गीताको व्यावहारिक ससारकी ही ज्यादा पर्वा भी है । अर्जुनके लिये यही उपयुक्त भी था । प्रथमतः तो उसीको यह उपदेश दिया भी गया है । इसीलिये मस्तरामोकी बात फिर कहनेकी कोई खास जरूरत रही नहीं गई थी; हालाँकि अगले श्लोकमें उनकी भी बात है, यह आगे स्पष्ट हो जायगा । उनके वारेमें

किसीको कोई शकशुभा भी तो नहीं हो सकता कि वह निर्वाण मोक्ष प्राप्त करेगा या नहीं । मगर जिनकी दूसरी हालत होती है और जो लोकसंग्रह करते हैं उनका व्यवहारमें पूरा उपयोग होनेके साथ ही उनके वारेमें यह खयाल हो सकता स्वाभाविक है कि जब वे जनसाधारणकी ही तरह सब कुछ करते-धरते नजर आते हैं, तो उन्हें निर्वाण मुक्ति कैसे होगी ? फलतः इन्हींके वारेमें अन्तर्मे स्पष्टतया कह देना जरूरी हो गया कि चाहे वह कहीं किसी भी दशामे रहे और कुछ भी करते रहे, फिर भी परम धाम, शाश्वत पद या निर्वाण मुक्ति उनके लिये घरी-घराई ही है । यही बात आगेके पाँच श्लोकोमे कही गई है । अर्जुनको यह भी कह दिया गया है कि तुम्हारे जैसोके लिये तो यही रास्ता है । दूसरा हई नहीं । इसी-लिये यदि तुमने नादानी की और दूसरा मार्ग लिया, तो चौपट हो जाओगे । यह भी बात है कि तुम ऐसा कर भी नहीं सकते । क्योंकि तुम्हारी तो क्षत्रियवाली प्रकृति है । इसलिये वह तुम्हे युद्धसे अलग जाने न देगी । प्रत्युत इसीमे तुम्हे जरूर जोत देगी ।

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्वचपाश्रयः ।

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम् ॥५६॥

सदा सभी तरहके कर्मोंको करता हुआ भी मेरा स्वरूप बना हुआ (ऐसा मनुष्य) मेरी कृपासे—आत्मसाक्षात्कारके फलस्वरूप—निर्विकार शाश्वत पद—मोक्ष—पा जाता है ॥५६॥

इमीलिये अर्जुनको आगे स्पष्ट उपदेश दिया गया है कि तुम मोक्ष या परलोककी चिन्ता छोड़के जैसा कहा जाता है करो और आत्मदर्शन, जिसे बुद्धियोग, ज्ञानयोग और साख्ययोग भी कहते हैं, के बदले सभी कर्मोंको भगवानको साँपके उनकी जवावदेहीसे अलग हो जाओ । अब-तक जो तुम समझते थे कि आत्मामें ही कर्म है उसे गलत समझ कर्मोंको भगवानमें फेकके भस्म कर दो और आत्माके सिवाय और कुछ देखो ही मत ।

इस तरह यहाँ कर्मोंको आत्मामे न रहने देने या न माननेकी बातका उपसहार भी साफ-साफ हो जाता है । इस ५७वे श्लोकका आशय पहले ही बताया जा चुका है ।

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥५७॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।

अथ चेत्त्वमहकारान्न श्रोष्यसि विनंक्ष्यसि ॥५८॥

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।

मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥५९॥

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।

कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥६०॥

(इसी ज्ञानयोगकी शरण जाके) मन और हृदयसे सभी कर्मोंको परमात्मामे समर्पित करो, उसीमे चित्त लगाओ और उससे बढके और कुछ न जानो । परमात्मामे चित्त लगानेसे उमीकी कृपासे—आत्मज्ञानके ही प्रतापसे—सभी सकटोंसे पार हो जाओगे । लेकिन यदि घमड मे आके (मेरी यह बात) न सुनोगे तो चीपट हो जाओगे । (इतना ही नहीं ।) अगर अहंकारमे आके तुमने नहीं ही लडनेका निश्चय किया भी तो तुम्हारा यह उद्योग—यह निश्चय—भूठा होगा—व्यर्थ होगा (और) तुम्हारा स्वभाव तुम्हे (लडाईमे) डालके ही रहेगा । (क्योकि) हे कौन्तेय, अपने स्वाभाविक कर्मके साथ जकडे होनेके कारण यदि यह काम—युद्ध—भूलसे नहीं भी करना चाहो तो भी मजबूरन तुम्हे इसे करना ही होगा । ५७।५८।५९।६०।

कर्मोंका भगवानमे सन्यास या अर्पण क्या चीज है और इस तरह

आत्मासे उनका कैसे सम्बन्ध छूट जाता है इसपर बहुत ज्यादा प्रकाश पहले ही डाला जा चुका है ।

यहाँ जो बार-बार 'मयि', 'मत्' आदि शब्दोंके द्वारा परमात्माका उल्लेख किया गया है उससे शायद लोगोको यह भ्रम हो सकता है कि ईश्वर या परमात्मा कोई दूसरा पदार्थ है जो कही अन्यत्र रहता है । उसीमे मन लगाने और उसे ही कर्मोंको अर्पण करनेकी बात कही गई है । क्योंकि यदि वह आत्माका स्वरूप ही हो तो कर्मोंको आत्मामे ही रखना हो जायगा न ? सन्यस्य शब्द जो पहले ५७वें श्लोकमें आया है उसका तो अर्थ ही है धरोहर या थाती रखना । ऐसी दशामे अवतकका यह कहना व्यर्थ हो जायगा कि आत्मामे कर्म रहता ही नहीं, उसका कर्मसे ताल्लुक हई नहीं । इसीलिये ईश्वरको अलग ही मानना ठीक है ।

मगर ऐसा समझनेवालोंके सामने भी तो यह दिक्कत रही जाती है कि आत्मा या जीवका कर्म, या यो कहिये कि मनुष्योका कर्म वहाँ कैसे रखा जायगा ? और जब पहले ही कह दिया है कि "न च मा तानि कर्माणि" (६।६) — "इन कर्मोंसे मेरा कोई ताल्लुक हई नहीं", तो फिर कर्म उसमें रहने पायेंगे कैसे ? यदि यह कहा जाय कि ईश्वर तो कर्मोंके लिये अग्नि जैसा ही है, और भस्म हो जानेके लिये ही उसमे कर्म डाल दिये जाते हैं, तो यह बात तो "ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा" (४।३७) के द्वारा पहले ही कह दी गई है कि आत्मज्ञानके द्वारा ही सभी कर्म दग्ध हो जाते हैं । इसलिये एक तो ईश्वरमें डालनेका भी अर्थ समदर्शन ही होगा । दूसरे ईश्वर आत्मासे जुदा फिर भी सिद्ध न होगा । फिर तो वह शका बेबुनियाद ही सिद्ध होगी ।

असल बात यह है कि आत्मज्ञानी कर्मोंकी पर्वा करता ही नहीं कि वे क्या चीज हैं और कब कैसे हो रहे हैं । उनका परिणाम क्या होगा यह भी खयाल उसके दिलमे भूलकर भी नहीं आता है । वह तो यही

जानता है कि सृष्टिका अर्थ ही है क्रिया, कर्म (action) । इसलिये जो कुछ होता है वह तो सृष्टिके इसी नियमके अनुसार ही हो रहा है । इसमें मुझे क्या लेना-देना है ? मैं क्यों नाहक इस बलामे फँसने जाऊँ ? जिसने यह सब कुछ बनाया है वह जाने, उसका काम जाने । इस प्रकार आत्माको निर्लेप समझके लोकसंग्रहके कर्मोंको करते रहना ही उन कर्मोंका भगवान या ब्रह्मात्मामे सन्यास है, अर्पण है, डाल देना है ।

इसलिये अगले श्लोक यही बात बताते हैं कि भगवान कही बाहर नहीं है । न तो वह बैकुण्ठ या ब्रह्मलोकमें है और न तीर्थों या मन्दिरोंमें । वह तो अपनी आत्मा ही है । फलतः हृदयमें ही बसता है । हृदयमें बसनेका भी यह अर्थ नहीं है कि हृदय उसका घर है । उसका पहला आशय तो यही है कि वह आत्मासे अलग नहीं है । दूसरा आशय यह है कि वह तर्क-दलीलो और युक्तियोंसे न जाना जाकर हृदय-ग्राह्य ही है । “ज्ञान ज्ञेय ज्ञानगम्य हृदि सर्वस्य धिष्ठितम्” (१३।१७) तथा “सर्वस्य चाह हृदि सन्निविष्ट” (१५।१५) में भी यही बात कही गई है । केवल तर्क-दलीलोका आश्रय लेना नास्तिकता और निरीश्वरवादमें पहुँचा देता है और केवल हृदय अन्धपरम्पराका भक्त बना देता है । इसलिये यहाँ हृदयग्राह्य कहनेका तात्पर्य यही है कि तर्क-युक्तिकी सहायतासे रास्ता साफ करनेके बाद हृदयसे ही आत्मा-परमात्माका ग्रहण होता है । मनुने भी कहा है कि “यस्तर्कणानुसन्धत्ते स धर्म वेद नेतर” (मनु० १२।१०६) — “जो तर्कसे विचार करता है वही धर्म जानता है, दूसरा नहीं ।” यहाँ उच्छृंखल तर्क रोकके हृदयका साथी तर्क ही माना गया है । मनुने जो तर्कको ‘वेदशास्त्रका अविरোধी’ कहा है उसका यही तात्पर्य है । जिस हृदयने ईश्वरको देख लिया उसमें अलौकिक शक्ति होती है, ऐसी कि दुनियाको हिला दे, डुला दे, चला दे । यह बात हम पहले बहुत विस्तारके साथ लिख चुके हैं । ६१वें श्लोकका यही आशय है, न कि सचमुच

हृदयमें बैठके ईश्वर मैशीनकी तरह चलाता है । इसलिये उसी हृदयको सम्पादित करना, हृदयको वैसा ही बनाना यही हमारा काम है ।

इस श्लोकका यह भी आशय है कि हृदयमें जिस परमात्माका स्वरूप व्यक्त होता है वह मनुष्यको चलाता है उस हृदयके ही बलसे । जहाँ हृदय जा लगा वहाँ पहुँचना टल नहीं सकता । हृदयमें वह ताकत है जो और कही नहीं है । हिरण बाँसुरीका शब्द सुनके अपने आपको भूल जाता है । साँप भी सँपेरेकी वीनकी आवाजसे मुग्ध हो जाता है । इसीसे शिकारी और सँपेरा उन दोनोंको आसानीसे पकड़ लेते हैं । उनके हृदयके ही चलते यह बात हो जाती है । उसका स्वभाव ही है । और जब क्षत्रियका हृदय स्वभावतः युद्धमें ही रहता है, वही फँसा होता है, तो फिर अर्जुन हजार कोशिश करे, मगर वह रुकेगा कैसे ? वह तो युद्धमें जायगा ही, लड़ेगा ही । भगवान् ही हृदयमें बैठके ऐसा करता है इस कहनेका आशय "मयाऽध्यक्षेण प्रकृति." (६।१०) में बताई चुके हैं । उसके बिना जब प्रकृति कुछ करी नहीं सकती, तो हृदय तो उसीका रूप है न ? फिर वह बिना भगवान्‌के कैसे करेगा ? इस प्रकार हृदयमें भगवान्‌के रहनेका बहुत विस्तृत आशय इस श्लोकमें व्यक्त हो जाता है ।

जो लोग 'अह' 'मम' आदि शब्दोंको आत्माके अर्थमें न लगाके एक निराले ही ईश्वरमें लगाते, उसे सर्वशक्तिमान् मानते और जीवको उसका स्वरूप न मानके सेवक मानते हैं, उनसे हमारा अनुरोध है कि वे बृहदारण्यक उपनिषद्‌के चौथे अध्यायका तीसरा ब्राह्मण पूरेका पूरा पढ़ जायें और देखें कि उसमें आत्माका ही निवास हृदयमें स्वयं-ज्योति-रूपमें लिखा गया है या नहीं, सृष्टिका बनाने-बिगाड़नेवाला उसे कहा गया है या नहीं और उसके सिवाय कोई दूसरी वस्तु हई नहीं है, यह बार-बार दिखाया गया है या नहीं । वही यह भी लिखा गया है कि वह स्वयं-ज्योति है, उसका प्रकाशक कोई नहीं और जैसे ही सपनेमें वैसे ही जगनेमें सारी

चीजें अपनी ही शक्तिसे बनाता और देखता है, लीला करता है, सभी जगह विहरता-विचरता है, मौज करता है। यह भी वे लोग देखे। “ध्यायतीव लेलायतीव” लिखा गया है जिसका अर्थ है, कि सभी लीलाये करता है।

जब उस ब्राह्मणके शुरूमे ही जनकने याज्ञवल्क्यसे पूछा है कि इस आत्माके मददगार प्रकाश कौन कौनसे है—“किज्योतिरय पुरुष” ? (३।१), तो याज्ञवल्क्यने, जितने भी उजाला करनेवाले या पथदर्शक सभव है उन्ही सबको पहले गिनाके, कहा है कि एके बाद दीगरे इन्हीसे उसका पथदर्शन होता है। सबसे पहले सूर्यकी ही प्रचंड ज्योतिसे उनने शुरू किया है। मगर रातमे तो वह ज्योति मिलती नहीं, ऐसा कहने पर चन्द्रमाका नाम लिया है। लेकिन कृष्णपक्षकी अँधियाली और अमावस्यामे ? तब तो चन्द्र होता नहीं। तब अग्निके प्रकाश, दीपक आदिसे ही काम चलता बताया है। तो निरे अन्धेरेमे, जहाँ दीपक भी न हो, क्या काम बिलकुल ही बन्द हो जाता है ? अन्धेरेमे भी तो लोग दूरसे बातें सुनके ही जान जाते हैं कि कौनसा आदमी है। जबानसे रास्ते की बात सुनके वैसे ही चलते भी हैं। इसीलिये बात या शब्दको ही उस समय प्रकाशक और पथदर्शक मानना पडा है। मगर जब नीदके समय आत्मानन्दका अनुभव करता है और उठने पर याद करता है कि वडे आनन्दसे सोये थे, तब वहाँ कौनसा प्रकाश रहता है, जो आनन्दको दिखाता है ? और अगर अनुभव न करता तो उठने पर फौरन ही उसे याद क्यों करता ? जिसका अनुभव न हो उसका तो स्मरण होता नहीं। इसलिये शरीरके भीतर सुषुप्ति या गाढ नीदमे आनन्दका अनुभव मानना ही पडता है। इसी प्रकार सपनेमे जाने क्या-क्या देखता-सुनता है। हजारो चीजें देखी जाती हैं, यह तो सभी मानते जानते हैं। मगर वहाँ भी न तो शब्द ही हैं और न सूर्य आदि ही हैं। फिर वहाँ कौनसा प्रकाश है, सो भी भीतर

शरीरमे ? इसीका उत्तर दिया है कि “आत्मैवास्य ज्योतिर्भवतीत्यात्मनैवाय ज्योतिपास्ते पत्ययते कर्म कुरुते विपत्येतीति” (४।३।६) ।

इसका आशय यही है कि “उस समय मनुष्यकी आत्मा ही ज्योतिका काम करती है और वह उसीके बलसे बैठने, जाने, आने, लौटने और अन्य सभी कामोमे लग जाता है” । इसपर प्रश्न हुआ है कि वह आत्मा है कौन-सा ? “कतमोज्यमात्मा ?” (४।३।७) । क्योंकि शरीरके भीतर मन, बुद्धि, हड्डियाँ, मांस आदि हजार चीजे हैं न ? इसीके उत्तरमे कहना पडा है कि वह विज्ञानमय है, सभी इन्द्रियादिको चलाता है और हृदयके भीतर रहता है, “विज्ञानमय प्राणेपु हृद्यन्तज्योति पुरुष” (४।३।७) । उसीके बारेमे यह भी लिखा है कि जागरण और सपना इन्ही दोनो हालतो-मे वह काम-वाम करता है, लीला करता है ऐसा जान पडता है । वह सर्वत्र एक ही है, एकसा ही है, “स समान सन्नुभौलोकावनुसचरति ध्यायती-व लेलायतीव” (४।३।७) । उसके तीन लोक या क्रीडास्थल माने गये हैं । नमे सुपुप्तिमे तो ससार रहता नहीं । वहीसे कभी सपनेमे जाता और चीजे बनाके मौज करता है, तो कभी जाग्रत दशामे आके,—“तस्यवा-एतस्यपुरुषस्यद्वे एवस्थानेभवत इदं च परलोक स्थानं च सन्ध्य तृतीयं स्वप्न स्थानं तस्मिन्सन्ध्ये स्थाने तिष्ठन्नेते उभे स्थाने पश्यति” (४।३।८) । यहाँ सन्धि-स्थानको स्वप्न-स्थान कहा है । स्वप्नका अर्थ है गाढ नीद या सुपुप्ति । यहीसे दोनोमे पहुँचता है । जाग्रत्को यह लोक और सपनेको परलोक कहा है ।

इसके बादसे लेकर १८वे ब्राह्मणके अन्ततक सपनेकी सृष्टिके बनाने और बिगाड़नेकी बात सविस्तार कही गई और लीला बताई गई है । आत्मा ही सब कुछ करती है यह भी बताया गया है । अनन्तर गाढ नीद या सुपुप्ति का प्रसंग लाके उसका चित्र खींचा गया है । वहाँ यह प्रश्न उठा है कि सुपुप्तिमे कोई पदार्थ आत्माको मालूम क्यों नहीं होता है ? पदार्थ

तो हजारो हैं । शरीरके भीतर ही जाने कितने हैं । फिर उनका अनुभव वहाँ आत्माको होता क्यों नहीं ? इसीका उत्तर बहुत ही विस्तारके साथ ३१वे ब्राह्मणके अन्ततक दिया गया है और कहा गया है कि अगर सचमुच कोई दूसरा भी पदार्थ उसके अलावे हो तब न उसे देखे, सुने, सूँघे, छूए, खाये, पीये ? दरअसल तो आत्माके सिवाय और कुछ हई नहीं— “न तु तद्वितीयमस्ति” । यही बात बीसियों बार कही गई है । सचमुच ही आश्चर्य है कि यदि इन्द्रियोसे देखे-सुने न भी तो मनसे तो सोचे-विचारे । मगर वहाँ तो कुछ भी नहीं होता । मनको तो बाहर जाना भी नहीं है कि इन्द्रियोकी मदद चाहिये । वह भीतर ही सोचता क्यों नहीं ? आखिर सपनेमें तो मन ही सब कुछ करता है न ? फिर सुषुप्तिमें भी क्यों नहीं करता ? इसीलिये मानना ही पड़ता है कि उस समय आत्माके सिवाय और कुछ हई नहीं । ठीक ही है, जिसका ज्ञान नहीं उसके अस्तित्वमें प्रमाण ही क्या ? यदि कहा जाय कि जिसे नीद न हो उसे तो उस समय ज्ञान होता ही है, अतएव वही ज्ञान उन वस्तुओंके लिये प्रमाण होगा, तो प्रश्न होता है कि सुषुप्तिवालेको क्या मालूम कि किसीको ज्ञान होता है ? और अस्तित्वका प्रश्न तो उसीके लिये है न ? और अगर सभीको एक ही साथ सुषुप्ति हो जाय तो ? यह असंभव भी नहीं है । प्रलयकी ही तरह वह भी हो सकती है । फलतः अद्वैत-तत्त्वको मानना ही पड़ता है ।

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।

आमयन्सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मायया ॥६१॥

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥६२॥

हे अर्जुन, सभी प्राणियोंके हृदयस्थानमें ईश्वर मौजूद रहता है, मौजूद है, (और अपनी) मायाशक्तिसे उन्हें कठपुतलीकी तरह घुमाता रहता

है। हे भारत, समस्त ससारको उसीका स्वरूप जानो और इसी रूपमें उसकी शरण जाओ। उसीकी कृपासे परम शान्ति और शाश्वत स्थान पा जाओगे। ६१।६२।

६१वे श्लोककी पूरी व्याख्या पहले ही हो चुकी है। ६२वेंमें जो 'सर्वभावेन' पद है ऐसा ही पद पहले भी "स सर्वविद्भजति मा सर्वभावेन भारत" (१५।१६)में आया है। अन्तर यही है कि वहाँ 'भजति' है और यहाँ 'शरण गच्छ' है। मगर मानी दोनोंके एक ही है। भजने या शरण जानेका ही रूप "सर्वभावेन" कहा है। "वासुदेव सर्वमिति"की ही तरह सभीको आत्मा-परमात्मामय ही देखना यही शरण जाना है।

इस प्रकार उपदेश करके उसका उपसहार करते हुए अर्जुनको मौका देते हैं कि वह खूब सोच-विचार ले, तभी कुछ करे। कही ऐसा न हो कि आवेशमें आके या बातोंमें पड़के कुछ कर डाले। क्योंकि ऐसे कामोका नतीजा कभी अच्छा नहीं होता। लेकिन इसीके साथ उसे यह भी याद रखना होगा कि जो उपदेश दिये गये हैं वह ऐसे-वैसे नहीं हैं, किन्तु दुर्लभ और गोपनीयसे भी गोपनीय हैं। ऐसी बातें शायद ही सुननेको कभी मिलती हैं, कभी मिले। इसलिये इनपर पूरा गौर करना होगा।

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।

विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥६३॥

मैंने तुम्हें यह गोपनीयसे भी गोपनीय अक्ल और सोचने-विचारनेकी बात कही है। इसपर खूब अच्छी तरह सोच-विचारके जो चाहो सो करो। ६३।

श्लोकसे स्पष्ट है कि जो कुछ उपदेश है वह ज्ञान ही है, न कि और कुछ। चाहे जितनी बातें भी शुरूसे अन्ततक आई हो सब ज्ञानके ही मिलसिलेमें आई हैं। गीताउपदेशका असली विषय ज्ञान ही है। उसीके भीतर विज्ञान भी आ जाता है। फिर भी जो यह कह दिया है कि समझ-

बूझके करो और जो चाहो सोई करो, उससे साफ हो जाता है कि आज्ञा या हुक्मकी गुजाइश गीतामें है नहीं। यहाँ तो अपने दिलसे ही चलनेकी बात है। यह ठीक है कि जो कुछ करना हो उसे बखूबी समझ-बूझके करना चाहिये। मगर करना है अपनी ही मर्जीसे, अपनी रायसे ही, जिसे इच्छा कहते हैं। क्योंकि जवाबदेही तो अपने ही ऊपर आनेकी है न ? फिर दूसरेके दवाव या हुक्मका क्या सवाल ? वह क्यों माना जाय ? और अगर माना गया तो जवाबदेही करनेवालेपर न होके आज्ञा देनेवालेपर ही जो हो जायगी। इसपर तो हमने पहले श्रद्धाके प्रसंगमें बहुत लिखा है।

‘अशेषेण विमृश्य’ कहनेका एक और भी अभिप्राय है। एक तो विमर्श ही व्यापक चीज है। इसके मानी ही है कि सभी पहलुओपर अच्छी तरह गौर कर लिया जाय। लेकिन जब उसके साथ ‘अशेषेण’ भी जुटा है, तब तो कहनेका मतलब साफ हो जाता है कि खबरदार, एक बात भी छूटने न पाये। शुरुसे यहाँतक जितनी बातें कही गई हैं सभीको सामने रखके अच्छी तरह उनपर सोचो-विचारो और गौर करो। उसके बाद जिस निश्चयपर पहुँचो उसीके अनुसार काम करो। असलमें गीतोपदेशकी पूर्वापर बातोंको भूल जानेसे ही ज्यादा गड़बड़ होती है और लोग कुछका कुछ निश्चय कर बैठते हैं। दृष्टान्तके लिये “ईश्वर सर्वभूताना”को ही ले सकते हैं। जाने कितनोंने इसका सचमुच ही आत्मासे भिन्न ईश्वर अर्थ करके इस आत्माको उसके चरणोंमें झुका दिया है, उसका सेवक और गुलाम बना दिया है। हम तो इसे आत्माका पतन मानते हैं, न कि और कुछ भी। फिर भी ऐसा ही किया गया है, हालाँकि यदि गीताकी ही पहलेकी बातें याद रहे तो यह बात कभी न हो। “न कर्तृत्वं न कर्माणि (५।१४-१५) श्लोकोमें आत्माके ही लिये प्रभु और विभु गन्द आये हैं, जो आमतौरसे ईश्वरके ही लिये प्रयुक्त होते हैं। बल्कि इसीसे

बहुतेरे यहाँ भी धोका खा गये हैं और ईश्वर ही अर्थ कर डाला है, हालाँकि हमने यह भूल वही सुझा दी है ।

मगर इसे भी जाने दीजिये । क्योंकि यहाँ विवादकी गुजाइश है । “भर्ता भोक्ता महेश्वर परमात्मेति चाप्युक्त ” (१३।२२) में तो साफ ही जीवात्माको ही ईश्वर क्या महेश्वर और परमात्मातक कहा है, परम-पुरुषतक कहा है । कहा ही नहीं है, बल्कि ऐसा ही पहलेसे कहा जाता है यह बताया है । यहाँ विवादकी जगह हुई नहीं । इसके बादवाले “तिष्ठन्त परमेश्वरम्” (१३।२७) को हम छोड़ ही देते हैं, हालाँकि वहाँ भी परमेश्वर शब्द जीवात्माके ही लिये आया है । मगर “शरीर यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वर ” (१५।८) में तो साफ ही मरने-जीनेके प्रसंगमें ईश्वर शब्द जीवात्माके ही लिये आया है । यहाँ तो सन्देहके लिये जरा भी स्थान नहीं है । फिर भी “ईश्वर सर्वभूताना” में अगर ईश्वरका अर्थ आत्मा न करके और कुछ किया जाय तो मानना ही होगा कि पूर्वापर विचारके बिना ही ऐसा होता है । फलतः “विमृश्यैतदशेषेण” कहना जरूरी था । यही वजह है कि इतना कहनेके बाद भी एक बार और यही बातें शब्दान्तरमें चलते-चलाते याद दिला देते हैं, ताकि धोकेकी भी गुजाइश रहने न पाये और अर्जुनका निश्चय सही और दुरुस्त होके ही रहे ।

इतना कहनेपर भी स्वयं कृष्णको सन्तोष न हुआ । क्योंकि परिस्थिति नाजुक थी । उनमें उपदेशके शुरूमें अर्जुनकी आश्चर्यजनक मनोवृत्तिको भी खुद अनुभव किया था । वह देख रहे थे कि उसमें कितनी कमजोरी आ गई है । जिस बातके लिये वह सपनेमें भी तैयार न थे वही देखके वह एक तरहसे दहल उठे थे । उन्हें अर्जुनका अनुभव बचपनसे ही था । पाँचों भाइयोंमें उसे सबसे ज्यादा वह मानते भी थे । यही वजह थी कि सबके बुरा मानने और लाख नाक-भौं मिकोड़नेपर भी अपनी वहन सुभद्रासे

अर्जुनकी शादीतक उनने करा दी थी। जिसे लँगोटियायारी कहते हैं वही ताल्लुक अर्जुनके साथ उनका था। फलत उसका रगरेशा वह पहचानते थे, उसे रत्ती-रत्ती जानते थे। जानें कितने ही भीषणसे भीषण सकटके समय पाडवोके सामने आये थे। बचपनमे ही पिताके मर जानेसे वे एक प्रकारसे अनाथ जैसे हो गये थे। क्योंकि धृतराष्ट्रका रुख उनके प्रति आरम्भसे ही खराब था और यह बात छिपी न थी। ऐसी दशामे विपदाओके वज्रोके एके बाद दीगरे गिरनेकी बात जितनी न थी उतनी उनकी परीशानी, पामाली तथा असीम कष्टकी बात थी। कोई भी उनका पुर्सा हाल था जो नहीं। द्रौपदीकी नग्नताके काडसे यह बात और भी साफ हो चुकी थी। भीष्म आदिकी जवानतकपर ताला लग चुका था। ऐसे मौकोपर बड़े भाई युधिष्ठिरतक अधीर हो जाया करते थे। मगर अर्जुनने न तो कभी हिम्मत हारी थी, न बुजदिली दिखाई थी और न आँसू बहाये थे। ऐसा था वह इस्पात और वज्रका वना। कृष्णको यह बात बखूबी विदित थी। क्योंकि सबोके साथ छोड देनेपर भी वही तो पाडवोके सदाके सच्चे साथी, पुर्सा हाल थे। फिर जानते क्यों नहीं ?

लेकिन वही अर्जुन गीतोपदेशके पहले बच्चो जैसा रो रहा था। उसके हाथ-पाँवोमे ही क्या, सारे अगमे जैसे लकवा मार गया था। वह खड़ा रह सका नहीं और, जैसे कोई कटा पेड हो, घडामसे रथके बीचमे पड गया था, गिर गया था। इसमे अनुमानकी भी जरूरत न थी। उसने तो खुद ही कहा था कि मेरा मन जैसे चक्कर काट रहा है और मैं खड़ा रह सकता नहीं, “न च शक्नोम्यवस्थातु भ्रमतीव च मे मन” (१।३०)। जिसका धनुष सदा साथ रहा, बगलमे ही बाणोके साथ पडा रहा, वही कह चुका था कि हाथसे मेरा यह गाडीव—सदाका प्यारा गाडीव—खसका जा रहा है, “गाडीव स्रसते हस्तात्” (१।३०)। ऐसी ही जाने कितनी बातें थी जो अनहोनी थी। अर्जुनके मनमे जो ग्लानि थी, जो

वेचैनी और घबराहट थी, सभी कामोमे जो अनास्था हो गई थी, जो भीषण वैराग्य था और इन सबोके चलते जिस दीनताने उसपर काबू कर लिया था वह तो सचमुच ही “न भूतो न भविष्यति” का दृश्य था ।

गीताकी चार बातें अलौकिक थी—ऐसी बातें जिनका उल्लेख गीतामे पाया जाता है । वास्तवमे ये बातें न कभी हुई थी और न आगे हो सकती थी । इनमे पहली थी अर्जुनकी यह दशा जिसका उल्लेख हमने अभी-अभी किया है और जिसका सजीव और नग्न चित्र गीताके पहले अध्यायके बीस (२८-४७) तथा दूसरेके शुरूके नौ (१-९) श्लोकोमे पाया जाता है । जो लोग उसे योही पढ़ जाते हैं वह क्या समझ पायेंगे, जबतक अर्जुनकी समूची जीवनी अपने आँखोके सामने वैसे ही न रख लें जैसे कृष्णके सामने थी ? यही कारण था कि कृष्ण परिस्थितिकी भीषणताको समझ सके थे ।

गीताकी ऐसी ही दूसरी चीज थी इतना देखने-सुननेके बाद कृष्णकी भावभगी, उनकी उस समयकी दशा, उनका रुख और चेहरा-मोहरा, जिसकी तरफ “तमुवाच हृषीकेश” (२।१०) श्लोकका “प्रहसन्निव” इशारा करता है । जो लोग इस समूचे श्लोकको इस पूर्व परिस्थितिको मद्देनजर रखके गौरसे पढ़ें और उसपर दिमाग लगायें उन्हें उसके शब्दोमें कृष्णकी इस अनोखी भावभगीकी भाँकी मिल सकती है । इस पूरे श्लोकमें बहुत खबी है और इसके हरेक पद कुछ न कुछ अर्थ व्यक्त करते हैं, जो निरे शब्दार्थसे निराली चीज है और जिसे ही काव्यकी जान कहते हैं । इसे पूर्णरूपेण समझनेमें जो दिक्कत है उसे हल करनेके लिये गीताके अन्तिम श्लोकसे पहलेका “तच्च सस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुत हरे । विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुन पुन” (१८।७७) श्लोक इसीके साथ पढ़ लेना चाहिये । गीतोपदेशके आरम्भ करनेके ठीक पहलेका वह और अन्तका यह—इन दोनोको—मिलाके देखें कि सचमुच वह रूप अलौकिक

था या नहीं, नायाब था या नहीं । सजयने उसे 'अत्यद्भुतम्' कह दिया है । एक तो अद्भुत चीज ही निराली है । मगर उसे इतनेसे ही सन्तोष न हुआ और उसके साथ 'अति' भी जोड़ दिया । हम उस श्लोकके अर्थके ही समय विशेष बातें लिखेंगे । यहाँ तो केवल दोनोंको एक साथ पढ़के कृष्णकी अलौकिक भावभगीका चित्र दिमागमें बैठानेकी ही बात कहनी है । वह ऐसी थी कि सजयका मन मानता न था । फलतः बार-बार उसे भीतरी आँखोंके सामने ला खड़ा करता था । यह भी "सस्मृत्य सस्मृत्य" शब्दोंने साफ ही कह दिया है । केवल साधारण स्मृति न थी । किन्तु अलौकिक वस्तुकी अलौकिक स्मृति थी, अनोखी याद थी । इसीलिये तो 'सम्' लगाके 'सस्मृत्य' कहना पड़ा । उसके साक्षात् देखनेपर क्या दगा हुई होगी, जब कि याद करने मात्रसे ही बार-बार रोएँ खड़े हो जाने थे, हर्षातिरेक बह चलता था, "हृष्यामि च पुन पुन" । इसीलिये सजयको भी मामूली नहीं, किन्तु महान् विस्मय, पीछेतक बना हुआ था—“विस्मयो मे महान्” । जैसी अलौकिक वस्तु देखी थी और बार-बार याद की थी उसी हिसाबसे ही तो आश्चर्यचकित होना भी था ।

गीताकी तीसरी चीज थी भगवानकी विराट् मूर्ति या विश्वरूप । वह भी वाकईमें “न भूतो न भविष्यति” ही था । इसमें भी स्वयं गीताके ही वचन प्रमाण हैं । वह रूप दिखा चुकनेके बाद खुद कृष्णने दो बार कहा है कि “तुमसे पहले यह रूप किसीने देखा ही नहीं, किसीने देख पाया ही नहीं”—“यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम्” (११।४७), और, “तुम्हारे सिवाय दूसरा कोई भी, सभी प्रकारके यज्ञ दानादिके द्वारा यत्न करके भी, इसे आगे देख न सकेगा—“एव रूपं शक्यं अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरु-प्रवीर” (११।४८) । इससे बढ़के “न भूतो न भविष्यति”की सफाई और क्या हो सकती है ?

गीताकी चौथी अलौकिक चीज है गीताधर्म या गीताके उपदेश ।

इसके बारेमें हम काफी लिख चुके हैं । हमें विश्वास है कि यह बात निर्विवाद सिद्ध की जा चुकी है । इसीलिये अब यहाँ कुछ भी लिखनेका प्रश्न हई नहीं ।

हाँ, तो ऐसी नाजुक हालतमें कृष्णको भारी अन्देश था कि कहीं इतनेपर भी अर्जुनकी वही हालत न हो और वह विचलितका विचलित ही न रह जाय । यही कारण है कि आगेकी अन्तिम बातके कहनेपर भी उन्हें विश्वास नहीं हो पाया था । फलतः उनमें अर्जुनसे पूछ ही तो दिया कि, “अर्जुन, तुमने हमारी बातें ध्यानसे सुनी तो हैं ? और अगर हाँ, तो इससे तुम्हारी वह अज्ञानमूलक भूलभुलैयाँ मिटी क्या” ? “कच्चिदे-तच्छ्रुत पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा । कच्चिदज्ञानममोहं प्रणष्टस्ते धनजय” (१८।७२) । जब अर्जुनने इसका स्पष्ट उत्तर दे दिया कि, “भगवन्, आपकी कृपासे अब मेरा वह मोह भाग गया, सभी बातकी ठीक-ठीक स्मृति हो आई, मेरे सभी शक काफूर हो गये और आपकी बातें मानूँगा, “नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव” (१८।७३), तब कही जाके उन्हें सन्तोष हुआ ।

यही वजह है कि कृष्ण एक बार और भी उसे सभी उपदेशोका निचोड़ कह देनेको तैयार हो गये । ऐसी परिस्थिति न रहनेपर भी प्रिय जनोके सम्बन्धमें ऐसा होता ही है कि एक ही बात बार-बार कहते जाते हैं, खासकर ऐसे मौकेपर जब उन्हें कुछ महत्त्वपूर्ण काम करना या कहीं दूर देश जाना हो । यह अधिक प्रेमकी पहचान है । यह बात “इष्टोसि मे दृढमिति” शब्दोंसे साफ हो भी गई है । इसलिये लोग पुनरावृत्ति देखके ऊब न उठें ।

एक बात और भी है । सन्यासके सम्बन्धके अर्जुनके प्रश्नका पूरा उत्तर अभी तक दिया गया भी नहीं है । बेशक, यह कहा गया है जरूर कि कर्मोंके स्वरूपतः त्यागसे पूर्ण नैष्कर्म्य हो जाता है, जिसकी अनिवार्य आवश्यकता समाधि या पूर्ण ज्ञाननिष्ठाके लिये जरूरी है । उसके बाद

उस पूर्ण ज्ञाननिष्ठाका निरूपण भी किया है। मगर यह तो कही नहीं कहा है कि कर्मोंके स्वरूपत त्यागके बिना काम चली नहीं सकता। अर्थत यह बात सिद्ध जरूर हो गई है, हो जाती है। फिर भी साफ शब्दोंमें कहे बिना काम चलता नहीं। लोग खींचतान शुरू जो करेंगे और जोई मानी चाहेंगे शब्दोंको पिन्हा जो देंगे। इसीलिये साफ-साफ कह देना जरूरी था कि बिना स्वरूपत कर्मोंका सन्यास या न्याग किये आत्मनिष्ठा होई नहीं सकती। अन्तमें ही इस बातका आ जाना भी सबसे अच्छा था। इसीलिये आगेके तीन श्लोकोमेंसे पहलेमें तो पुनरपि यह बात कहनेका कारण लिखा गया है, दूसरेमें आत्मनिष्ठाका पूरा स्वरूप खडा कर दिया है और तीसरेमें साफ कह दिया है कि बेफिक्र होके सभी कर्मोंके फन्दोंको तोड डालो। तभी एकमेवाद्वितीय आत्मतत्त्वमें पूर्णतया लग सकते हो और तभी सारे भ्रमले खत्म हो सकते हैं।

सर्वगुह्यतम भूयः शृणु मे परमं वचः ।

इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥६४॥

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥६५॥

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥६६॥

सबसे अधिक गोपनीय मेरी यह आखिरी बात फिर सुन लो। तुम मेरे अत्यन्त प्यारे हो, इसीसे तुम्हारे हितकी बात कहे देता हूँ। मुझ आत्मामें ही मन लगाओ, मेरा ही भजन करो, मेरा ही यजन करो (और) मुझीको नमस्कार करो। (परिणामस्वरूप) मुझीको पा जाओगे। यकीन रखो, मेरे प्रिय हो, तुमसे सच कहता हूँ। सभी धर्मोंको छोडके एक मेरी ही शरण जाओ। मैं (आत्मा) तुम्हें सभी पापोंसे छुटकारा दिला दूंगा, अफसोस मत करो। ॥६४॥६५॥६६॥

यहाँ भी 'वक्ष्यामि' का कहूँगा यह अर्थ न होके अभी-अभी कहे देता हूँ यही अर्थ है। इसका कारण पहले ही बताया जा चुका है। दूसरे श्लोकमें 'माम्', 'मत्' आदि शब्द 'अह' के ही रूप हैं और 'अह' का अर्थ आत्मा ही है यह सभी जानते हैं। इसपर बहुत कुछ कहा जा भी चुका है। 'सत्य प्रतिजाने' का अर्थ है विश्वास करो, सच कहता हूँ। यहाँ 'प्रतिजाने' का मीधे 'प्रतिज्ञा करता हूँ' यह अर्थ कुछ बैठतासा नहीं है। 'सर्वधर्मान्' श्लोककी तो लम्बी-चौड़ी व्याख्या पहले ही की गई है। वहाँ जाने कितनी ही शकाओं का उत्तर दिया जा चुका है। इसलिये वे बाते यहाँ फिर लिखना बेकार है। मगर दो-एक अन्य बातें लिख देना जरूरी है।

जो लोग 'सर्वधर्मान् परित्यज्य' का यह अर्थ करते हैं कि धर्मोंके फलोका त्याग करके शरणमें आओ उन्हें यह खयाल करना भी तो चाहिये कि जब धर्मोंको करते ही रहेंगे तो फिर पापका प्रश्न उठेगा ही कैसे? पापकी बात तो तभी आती है जब नित्य, नैमित्तिक कर्मोंको ही छोड़ दिया जाय। यही धर्मशास्त्रोंका निश्चित मत है। लेकिन यदि पापकी बात न होती तो उत्तरार्द्धमें यह क्यों कहते कि तुम्हें सभी पापोंसे छुटकारा दिला दूँगा? जिस तरह 'धर्मान्' यह बहुवचन लिखा है, ठीक वैसे ही 'पापेभ्य' यह भी बहुवचन ही आया है, यह भी बात है। इससे दोनोंका सम्बन्ध बखूबी जुट जाता है और आशय सिद्ध होता है कि धर्मोंके छोड़नेसे ही जो पापोंका खतरा पैदा हो गया था उसीसे छुटकारा दिलानेकी बात यहाँ कही गई है।

इसपर ऐसा कहनेका यत्न हो सकता है कि 'पापेभ्य' का अर्थ है जन्म-मरणके सभी बन्धनोंसे छुटकारा दिलाना ही। इसीलिये तो 'मोक्षयिष्यामि' क्रियामें मोक्षकी बात लिखी गई है। परन्तु यह भी ठीक नहीं है। क्योंकि 'मोक्षयिष्यामि' कह देनेसे ही उसका अर्थ ही यह होता है कि सभी बन्धनोंसे छुट्टी हो जायगी। मोक्ष शब्दका अन्य अर्थ हुई नहीं। फिर 'पापेभ्य' शब्दसे बन्धन अर्थ लेना महज बेकार और निरर्थक है। इसके पहले इसी

मोक्षकी बात “परा शान्ति स्थान प्राप्स्यसि शाश्वतम्” (१८।६२) तथा “मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वत पदमव्ययम्” (१८।५६) आदिके द्वारा कहे भी वहाँ पाप या बन्धनसे छुटकारेकी बात नहीं लिखी है, हालाँकि मोक्ष शब्द न रहनेसे वहाँ ऐसा लिखनेका मौका था भी । मगर यहाँ तो वह भी नहीं है । फिर ‘पापेभ्य’ की क्या जरूरत थी ? इससे नो मानना ही पड़ेगा कि अर्जुनको जो डर था कि कहीं नित्य-नैमित्तिक कर्मोंके छोड़ देनेसे पाप न चढ़ बैठे, उसीके लिये उसे आश्वासन दिया गया है कि बेफिक्र रहो, ऐसा कुछ न होगा । ‘मोक्षयिष्यामि’ की जगह ‘मोक्षयिष्यामि’ कहनेका साफ आशय यही है कि जैसे प्रायश्चित्तादिके द्वारा पापोंसे छुटकारा होता है वैसी बात यहाँ न होके मुक्ति ही मिल जायगी और सदाके लिये पापसे पिड़ ही छूट जायगा ।

इस श्लोकमें जो ‘परित्यज्य’ शब्द है उससे स्पष्ट हो जाता है कि अद्वैत आत्माकी शरण जानेके पहले सभी धर्मोंको सोलहो आना छोड़ना ही होगा । उसके बिना काम चलनेका नहीं । इसका अभिप्राय यही है कि इससे पूर्वके श्लोकमें जो आत्मतत्त्वमें ही मनको रमाना लिखा है और जिसे ही उसकी शरण जाना भी कहते हैं, उसके पहले ही सभी धर्मोंको छोड़ना ही होगा । पहले उन्हें छोड़ लो, पीछे शरण जानेकी बात सोचो, यही उसका निचोड़ है । पूर्वकालिक क्रियाका दूसरा मतलब नहीं है । जैसे कहा जाय कि सुनते ही विषादमें डूब गया “श्रुत्वैव विषण्णो जात”, तो यहाँ जो पूर्वकालिक क्रिया “श्रुत्वा” है उससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि विषादका कारण अप्रिय समाचार सुनना ही है । वैसे ही यहाँ भी शरण जानेका कारण सभी धर्मोंका परित्याग है । त्याग न कहेके परित्याग कहनेका भी यही अभिप्राय है कि बखूबी त्याग करना होगा, न कि आधा-साभा करके “आधा तीतर आधा बटेर” करना होगा । इसमें गुजर है नहीं । हाँ, एक बात और । कर्मोंके स्वरूपत त्यागके बाद जब ज्ञान-

निष्ठा पूर्ण हो जाय तो उसके बाद क्या हो इस बारेमें यहाँ कुछ नहीं कहा है। फलतः पूर्ववत् दोनों बातें हो सकती हैं। जब वृत्ति ऊपर चढ़ जाये तो सब छूट जायें, न चढ़े तो लोकमग्न हो चालू हो। यही बात “सर्वकर्माप्यपि सदा कुर्वन्नि” (१८।५६) में कही गई है। क्योंकि वहाँ जो ‘अपि’ शब्द है उससे यही अर्थ निकलता है कि सभी कर्म करते हुए भी शाश्वत पद पा जाता है। यह ‘भी’ साफ ही बताता है कि कर्मोंके न करनेवाले भी होते हैं और उन्हें वेसटके शाश्वत पद प्राप्त होता ही है। मगर कर्म करनेवाले भी उसे प्राप्त करते ही हैं। यह बात बहुत साफ है।

वस, गीतोपदेश पूरा हो गया और जहाँतक गीताधर्मके बतानेका ताल्लुक है कुछ भी कहना शेष रहा नहीं। हाँ, एक बात रह गई जरूर। अर्जुनने ही यह सुना है और स्वभावतः लोग कीतूहलसे समय पाके उससे पूछेंगे ही कि कृष्णने आपसे क्या-क्या कहा, क्या-क्या उपदेश आपको दिया? और हो सकता है कि वह सबसे “कुल धान साढे बाईस पैसेरी” के हिसाबसे ये गोपनीय बातें कहने लग जाय। तब तो अनर्थ ही होगा। एक तो इनकी कीमत सब लोग कर सकते नहीं। हीरा-जवाहरातके जानकार और ग्राहक तो सभी होते नहीं। कहते हैं कि किसी नादानको कहीं हीरेके बड़े पत्थरकी ठोकर लगी तो उसने उसे उठाके दूर गलीजमें फेंक दिया, ताकि फिर ऐसी ठोकरे किसीको न लें। यही बात गीताधर्मकी भी हो जायगी। दूसरे, जानकार लोग भी हिचक जायेंगे कि हो न हो यह कोई ऐसी ही वैसी चीज है। तभी तो अर्जुन सबसे कहता फिरता है। फलतः यह गीताधर्म पनप सकेगा ही नहीं। इसीलिये आगेके पाँच (६७-७१) श्लोकोमें इसी बातकी चेतावनी देते हैं कि कैसे लोगोसे ये बातें कही जायँ और कही जायँ या नहीं। क्योंकि ऐसा भी हो सकता है कि खुद जाननेके बाद इसकी चर्चा ही न की जाय और न इसकी जरूरत ही महसूस की जाय। मगर कृष्णको तो फिक्र थी कि समाजहितके लिये

इसका प्रचार निहायत जरूरी है । उन्हे केवल अर्जुनकी ही फिक्र न थी । इसीलिये उपदेश करनेवालेकी भरपूर प्रशंसा भी कर दी है और उसका सुन्दर फल सुना दिया है । निरन्तर पढते-पढाते और सुनते-सुनाते ही इसे हृदयगम किया जा सकता है, इसका प्रसार हो सकता है. इसीलिये उसपर भी जोर दिया गया है ।

इद ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।
 न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥६७॥
 य इमं परमं गुह्यं मद्भुक्तेष्वभिधास्यति ।
 भक्तिं मयि परा कृत्वा मामेवैष्यत्यसशयः ॥६८॥
 न च तस्मान्ननुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।
 भविता न च मे तस्मादन्य. प्रियतरो भुवि ॥६९॥
 अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।
 ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥७०॥
 श्रद्धावाननसूयश्च शृणुयादपि यो नरः ।
 सोऽपि सुक्तः शुभाल्लोकान्प्राप्नुयात् पुण्यकर्मणाम् ॥७१॥

यह (उपदेश) तुझे तपशून्य लोगोसे कभी नहीं कहना होगा, जो न तो भक्त हो, न श्रद्धापूर्वक सुननेके लिये लालायित हो, (प्रत्युत) हमारी निन्दा करते हो । (विपरीत इसके) जो कोई ये बातें मेरे भक्तोंको सुनायेगा वह मुझमें (ज्ञानरूप) पराभक्ति करके निस्सन्देह मुझे ही पायेगा । (इतना ही नहीं ।) मनुष्योंमें उससे बढके मेरा प्रिय करनेवाला और भूमंडलमें उससे बढकर मेरा प्रिय कोई होगा भी नहीं । साथ ही, जो कोई हम दोनोंके इस धर्मयुक्त सवादको पढेगा वह ज्ञानयज्ञके द्वारा मेरी पूजा ही करेगा, ऐसा मैं मानता हूँ । जो मनुष्य श्रद्धायुक्त हो तथा निन्दाकी भावना छोडके इसे (केवल) सुनेगा भी वह भी मरनेपर पुण्यकर्मा लोगोंके शुभ लोको या समाजोंमें जा पहुँचेगा । ६७।६८।६९।७०।७१।

यहाँ 'अतपस्क'से मतलब है जिसमे पूर्वोक्त कायिक, वाचिक, मानसिक तपोमे कुछ भी पाये न जाये । वे तीनों प्रकारके तप ऐसे है कि उनसे ज्ञानकी योग्यता होती है और मनुष्य गीताधर्म समझनेके योग्य बन जाता है । इसीलिये उनकी आवश्यकता है । यही कारण है कि जिनमे वे या कमसे कम उनमेंके मुख्य तप न पाये जाये उसे गीताधर्म सुनाना, "भैसके आगे बीन बजाये, सो बैठी पगुराये"को ही चरितार्थ करना होगा । इन श्लोकोमे 'मा' या 'मद्' शब्द भगवानके वाचक न होके आत्मा-परमात्माके ही वाचक है, यह भूलनेकी बात नहीं है । भक्तिका अर्थ पहले श्लोकमें अपराभक्ति या पूर्वोक्त चार भक्तियोंमेंसे जिज्ञासुवाली भक्ति ही है । इसीलिये चौथी या ज्ञानरूपा भक्ति आगे कही गई है । दूसरे श्लोकमे भी 'भक्तेषु'का अर्थ जिज्ञासु ही है । जिज्ञासुको ये बातें सुनाना ही ज्ञानका अभ्यास और मनन हो जाता है । फलत ज्ञानकी पूर्णतामे जो कमी रहती है वह पूरी हो जाती है । किन्तु जिसका ज्ञान पूर्ण हो उसके सम्बन्धमे जब यह श्लोक लागू होगा तो " भक्तिं मयि परा कृत्वा" पहले ही आयेगा और अर्थ यह होगा कि जो मुझमे पराभक्ति करके मेरे भक्तोको यह सुनायेगा उसे भी मुक्ति होगी ही । यह सुनाना उसमे बाधक न होगा । यह कथन गीताधर्मके सम्प्रदायके प्रचलित करनेके ही खयालसे है ।

इसके बादके दो श्लोक गीताकी प्रशंसाके लिये हैं । लोग इसमे प्रवृत्ति करें इसीलिये कह दिया है कि पठन-पाठन भी जानयज्ञ है, जिससे भगवान या आत्माकी पूजा ही होती है । फलत धीरे-धीरे मनुष्य प्रगतिकी ओर चलने हुए पूर्ण ज्ञानी बनता है । जो पढ भी न सके उसे दूसरे पढने-वालोके मुखसे सुनना ही चाहिये । अगर श्रद्धापूर्वक भक्तिसे कोई सुने, तो आगे चलके उसका भी कल्याण होके ही रहेगा । यहाँ अन्तिम श्लोकमे 'मुक्त' शब्दका मुक्ति या मोक्ष अर्थ न होके प्रयाण, मरण या शरीरका त्याग ही अर्थ है । क्योंकि मुक्ति होनेपर पुण्यकर्मियोके शुभ लोकमे जानेका

सवाल उठता ही नहीं । वह तो निर्वाणमुक्त हो जाता है । उसका आना-जाना कही होता नहीं । यह भी तो प्रश्न है कि केवल सुननेवाला मुक्त होगा भी कैसे ? यह तो सबसे नीचे दर्जेका है न ? लोकका अर्थ वह प्रगतिशील समाज ही है जहाँ ज्ञानचर्चाकी अनुकूलता हो । स्वर्गादि लोकोकी बात यहाँ उठाना गीताधर्मके अनुकूल नहीं है । गीता तो ज्ञान-मार्गकी चीज है न ? फिर भी यदि कोई लोक शब्दसे स्वर्गादि भी समझ ले तो हमें उससे इनकार नहीं है । मगर केवल उसे ही न समझ प्रगतिशील समाजको भी लोकके अर्थमें लेना ही होगा ।

इस तरह कृष्णको जो कुछ कहना था कह दिया । गीताधर्मके उप-देशके बाद भविष्यमें उसके प्रचारकी व्यवस्था भी कर दी । इसे ही सम्प्रदाय कहते हैं और परम्परा भी, जैसी कि चौथे अध्यायके शुरूमें ही विवस्वान्, मनु आदिकी परम्परा कही गई है । फिर भी वह परम्परा या सम्प्रदाय आजकी तरह पेशा और दूकानदारी न बन जाये, इसीलिये पहले ही श्लोकमें कह दिया है कि किन लोगोसे ये बातें कही जायँ । बादके श्लोकोमें तो कौन कहे, कौन न कहे आदि बन्धन भी लगा दिये गये हैं ।

अन्तमें, जैसा कि पहले ही कह चुके हैं, कृष्णने यह मुनासिव समझा कि जरा पूछ तो देखे कि इन बातोंका अर्जुनपर क्या असर हुआ है । क्योंकि इससे भविष्यके वारेमें भी उन्हें निश्चिन्त हो जानेकी बात थी । कमसे कम यह तो समझ जाते जरूर ही कि हम एव अर्जुन भी कितने गहरे पानीमें हैं । इसीलिये उनमें पूछा, और यह जानके उनकी प्रसन्नताका ठिकाना न रहा कि अर्जुनने न सिर्फ गौरसे उनके उपदेशोंको सुना, बल्कि समझा भी पूरी तरहसे और तैयार भी वह हो गया तदनुकूल ही । यही प्रश्न और उत्तर आगेके दो श्लोकोमें क्रमशः आये हैं ।

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।

कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥७२॥

हे पार्थ, भला कहो तो कि आया तुमने यह उपदेश एकाग्र चित्तसे सुना है (और अगर हाँ, तो) आया तुम्हारा (वह) अज्ञानसे उत्पन्न हृदयका अन्धकार मिटा है ? ॥७२॥

कञ्चित् शब्द वही बोला जाता है जहाँ उत्तरके बारेमें सन्देह हो और पूछनेवालेका मन खुद आगा-पीछा करता हो कि देखें क्या होता है । यहाँ “अज्ञानसमोह” में समोह वही है जिसका वर्णन “क्रोधाद्भवति समोह-समोहात्स्मृतिविभ्रम” (२।६३) में आया है । वहाँ समोहका परिणाम लिखा है स्मृति-विभ्रम या स्मृतिका गायब हो जाना । अर्जुनने इसी स्मृति-विभ्रमके फेरमें ही तो न लडनेका निश्चय कर लिया था । हम इसका अर्थ वही अच्छी तरह बता चुके हैं । कृष्णका खयाल था कि यदि अर्जुनने ठीक-ठीक सुना और समझा होगा तो फौरन वह यही उत्तर देगा कि हमें स्मृति मिल गई । समोह कहनेमें कृष्णका दूसरा मतलब था । साधारणतः दिल-दिमागकी सफाईकी बात तो थी ही । मगर ऐसा भी तो हो सकता था कि अर्जुन उन्हें खुश करनेके ही लिये कह देता कि हाँ, हमने सब कुछ समझ लिया । तब क्या होता ? तब तो सब कुछ बेकार हो जाता । किन्तु इसकी पहचान कैसे हो कि उसने आया सचमुच ही समझा है और मान लिया है, या केवल शिष्टाचारकी बाते करता है ? इसीलिये समोह पद दिया । क्योंकि इसका सम्बन्ध स्मृति-विभ्रमसे है । फलतः अगर अर्जुनने ध्यान देके सुना और समझा है तो जरूर ही कह देगा कि स्मृति प्राप्त हो गई । लेकिन यदि ऐसा न होगा तो कुछ और ही बोलेगा । और कृष्णकी प्रसन्नताका क्या ठिकाना रहा होगा जब उनने सुना कि अर्जुन ठीक वही “स्मृतिर्लब्धा” ही बोल उठा ? बस, उनने जान लिया कि अर्जुनने यह उत्तर शिष्टाचारसे न देके सचमुच ही हृदयसे दिया है और उसे हमने जो भी उपदेश दिया है उसका उसपर पूरा असर हुआ है । “ध्यायतो विषयान्पुंस” तो आखिर उसी उपदेशका अमली और व्यावहारिक रूप ही था न ?

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसन्देहः करिष्ये वचनं तव ॥७३॥

(इसपर चट) अर्जुनने उत्तर दिया कि) हे अच्युत, आपकी कृपासे (मेरा) मोह भाग गया, (वह) स्मृति (पुनरपि) जग उठी और मैं सन्देह-रहित—स्थितप्रज्ञ—हो गया हूँ । (इसलिये) आपकी बात मानूँगा ॥७३॥

इसमे 'स्मृतिर्लब्धा'की ही तरह 'स्थित' शब्द भी मार्केका है । क्योंकि द्वितीय अध्यायमे स्मृति और समोहकी बातें स्थितप्रज्ञके ही प्रसंगसे आई हैं । इसलिये स्वाभाविक ही है कि समोह हटनेपर स्मृति फिर जग उठे और मनुष्य स्थितप्रज्ञ हो जाय । फलत अर्जुनने जो उत्तर दिया उसमे स्थितप्रज्ञका निर्देश भी जरूरी था और उसीके मानीमे ही 'स्थितोऽस्मि' आया है । इसमे और स्थितप्रज्ञ कहनेमे जरा भी अर्थभेद या अन्तर नहीं है । हमने यही अर्थ लिखा भी है । स्थितप्रज्ञकी पहचान पहले ही बताई गई है । उसकी सबसे बड़ी खूबी यह होती है कि अपने लिये उसे कुछ करना रही नहीं जाता । फलत जो कुछ भी वह करता है लोकसग्रहकी ही दृष्टिसे । इसीलिये अर्जुनने यह कहनेकी अपेक्षा कि "करिष्ये धर्म-मात्मन"—"अपना धर्म करूँगा", यही कहना उचित समझा कि "आपकी बातें मानूँगा"—"आप जैसा कहते हैं वही करूँगा"—"करिष्ये वचनं तव" । इससे कृष्णको और भी पूरा यकीन हो गया कि अर्जुनने अच्छी तरह हमारा उपदेश सुना है, समझा है और काम भी तदनुसार ही करेगा ।

इस तरह कृष्ण और अर्जुनके सवादको सजयने धृतराष्ट्रसे ज्योका त्यो सुना दिया । यहाँ लोगोको यह खयाल हो सकता है कि उसने मनगढन्त बातें ही कही होगी । क्योंकि भीषण सग्रामकी स्थलीसे बहुत ज्यादा दूर बैठे-बैठे सारी बातें आखिर उसे मालूम कैसे हुई ? वहाँ तो कोई टेलिफोन या तार भी न था और न बेतारका तार ही । और अगर होता भी तो इससे क्या ? सजयके साथ उसके जरिये कृष्ण और अर्जुन तो बातें

करते जाते न थे और न माइक्रोफोन पर बैठके ही बातें करते थे कि सजय भी सुन लेता । और अगर सजय सुनता तो धृतराष्ट्र भी जरूर सुनता । फिर इस प्रश्नोत्तरकी जरूरत दोनोंके बीच क्यों होती कि कुरुक्षेत्रमें क्या हुआ, क्या नहीं ? लोगोंके अलावे खुद धृतराष्ट्रको ही शक हो सकता था कि सजय बाने तो नहीं बना रहा है ? यह ठीक है कि व्यासजीने उससे कह दिया था कि यह सजय सारी बातें ठेंगे-विठाये जान जायगा । क्योंकि इसे मैं दिव्य दृष्टि (television) दिये देता हूँ । इसीलिये दिनरात में जब कभी धीरे या जोरसे बातें होगी या और भी जो काम होंगे, यहाँ तक कि लोगोंके मनमें भी जो कुछ बातें आयेंगी सभी डमकी आँखोंके सामने नाचने लगेंगी । फलतः अथसे इति तक युद्धका सारा वृत्तान्त तुम्हें ज्योंका त्यों सुना देगा,—“एष ते सजयो राजन् युद्धमेतद्विदिष्यति । एतस्य सर्वसंग्रामे न परोक्ष भविष्यति ॥ चक्षुषा सजयो राजन्दिव्येनैव समन्वित । कथयिष्यति युद्धं च सर्वज्ञश्च भविष्यति ॥ प्रकाश वाऽप्रकाश वा दिवा वा यदिवा निशि । मनसाचितित मपि सर्वं वेत्स्यति सजय ” (महा० भीष्म० ६।६-११) । लेकिन धृतराष्ट्रकी बुद्धि तो उस समय मारी गई थी । वह ठिकाने न थी । वह बुरी तरह परीशान भी था । व्यासजीसे भी उसने साफ ही यह बात स्वीकार की थी । इसलिये उसके मनमें ऐसा खयाल होना असंभव न था । कुटिल तो था ही । और उसे चाहे भले ही शक हो, या न हो, किन्तु लोगोंको तो हो सकता था ही । क्योंकि व्यासका यह प्रबन्ध सब लोग तो जानते न थे । गीतामें कही पहले यह बात आई भी नहीं है । महाभारतमें लिखी होने पर भी गीता तो स्वतंत्रसी चीज है न ? फलतः केवल गीतापाठीको भी ऐसा खयाल न हो इसीलिये आगेके चार श्लोकोंमेंसे पहले दोमें सजयने खुद यही बात कही है कि व्यासजीकी कृपासे ही मैंने यह सब कुछ सुना है । शेष दोमें इस गीतोपदेशकी अलौकिकता तथा कृष्णकी उस समयकी अलौकिक भावभंगीका निरूपण किया है ।

संजय उवाच

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।

संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥७४॥

व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्गुह्यमहं परम् ।

योगं योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥७५॥

संजयने कहा (कि) इस तरह वासुदेव कृष्ण और महात्मा अर्जुनका यह अद्भुत (एव) रोमाचकारी संवाद मैंने (खुद-खुद) सुना था । व्यासकी कृपासे यह अत्यंत गोपनीय योग मैंने स्वयं योगेश्वर कृष्णसे साक्षात् कहते हुए ही सुना था । ७४।७५।

पार्थका जो विशेषण महात्मा दिया गया है उससे भी सिद्ध हो जाता है कि अर्जुनने आत्मतत्त्व और तन्मूलक कर्म-अकर्मका पूर्ण रहस्य अच्छी तरह हृदयगम कर लिया था ।

संजयने यह बात घृतराष्ट्रसे तब कही थी जब भीष्म आहत हो चुके थे, न कि कृष्णके उपदेशके ही समय । इसीलिये भूतकालके सूचक “अश्रौषम्” तथा “श्रुतवान्” पद आये हैं ।

यह संवाद निराला है यह भी कह दिया है । ठीक ही निराला था । रोमहर्षणका मतलब है आनन्दके मारे ही रोगटे खड़े कर देनेवाला, न कि भयसे । क्योंकि भयका कोई अवसर था नहीं ।

गीताधर्मको भी योग कहा है । यो तो गीताके सारे विषय ही योग कहे गये हैं । इसीलिये कृष्ण योगेश्वर हैं । उनसे बढ़के इस योगको और कौन जानता था ?

सचमुच ऐसे योगेश्वरके मुखसे ही सुननेमें कितना आनन्द आया होगा, जब कि पीछे पढ़नेमें इतना ज्यादा मन आकर्षित होता और मजा मिलता है । इसीलिये तो संजयकी उस समय भी अजीब हालत थी ।

सुनना तो पहले ही हो चुका था । उस समय तो उसीकी स्मृति मात्र थी । फिर भी रह-रहके वह गद्गद हो जाता है, यह खुद स्वीकार करता हुआ कहता है कि—

राजन् सस्मृत्य सस्मृत्य सम्वादमिममद्भुतम् ।

केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥७६॥

हे राजन्, केशव तथा अर्जुनके इस महान सवादको (इस समय भी) बार-बार याद करके रह-रहके गद्गद हो जाता हूँ ॥७६॥

यह सवाद ऐसा निराला है कि हमेशा ताजा ही मालूम पड़ता है । इसीलिये कुछ समय बीतने पर भी जब सजय उसे केवल याद कर पाता है, तो भी वह जैसे आँखोंके सामने नाचता रहता है और ओझल नहीं होता । यही कारण है कि उसे 'तम्' न कहके 'इमम्' कहता है । 'त' कहनेसे परोक्ष या ओझल जान पड़ता न ? मगर सो तो है नहीं । यह ठीक है कि उसका वर्णन तो अभी-अभी हुआ है । इसीलिये पहले भी 'तत्'की जगह 'एतत्' ही आया है । मगर यह बात इनकार नहीं की जा सकती कि वह दिमागमें नाचता जरूर था । नहीं तो साधारण चीज होने पर कभी 'तम्' भी जरूर कह देते । सारा वर्णन ही यही सूचित करता है । इतने पर भी वह सवाद अलौकिक होता ही नहीं यदि अर्जुनकी उस समयकी अलौकिक मनोवृत्तिके साथ ही गीताधर्मके उपदेशक एव प्रथमाचार्य कृष्णकी भावभगी भी दिव्य और अलौकिक न होती । दरअसल सारी खूबी और सारा मजा तो उपदेशककी भावभगी और प्रतिपादन शैलीमें ही होता है । इसीलिये सजय स्वयमेव कृष्णकी उस निराली भावभगीकी ओर इशारा करता हुआ कहता है कि—

तच्च सस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।

विस्मयो मे महान् राजन् हृष्यामि च पुनः पुनः ॥७७॥

हे राजन्, हरिका—कृष्णका—वह अत्यन्त अद्भुत रूप याद कर करके मुझे महान् विस्मय हो रहा है और बार-बार गद्गद हो जाता हूँ ॥७७॥

इस श्लोकके सम्बन्धमे बहुत सी बातें थोड़ी देर पहले कही जा चुकी हैं। फिर भी कितनी ही कहनेको शेष है। बहुतोकी यह धारणा है कि सजय यहाँ भगवानके उस विश्वरूपके ही बारे मे कह रहा है जिसका वर्णन ग्यारहवे अध्यायमे आया है। प्राय सभी भाष्यकारों और टीकाकारोंने यही अर्थ किया है। दर हकीकत मेरी नजरके सामने एक भी टीका अबतक ऐसी नहीं गुजरी है, जिसमे वैसा अर्थ न किया गया हो। हरिके रूपके अति, अद्भुत आदि विशेषणोंसे ही और भी आसानीसे इस अर्थकी ओर लोग झुक पड़े हैं। मगर हमने तो पहले लिखा है कि यह बात नहीं है। इसका कारण भी काफी दिया है। इतना ही नहीं। हमने तो यह भी चित्रित करनेका यत्न किया है कि जिस रूपका यहाँ उल्लेख है वह वस्तुतः किस तरह का था। रथपर अर्जुन और कृष्ण दोनों ही खड़े थे। युद्धमे ऐसा ही होता था। कृष्ण घोड़ोंकी बाग पकड़े खड़े थे। मगर जब अर्जुनने अपना रोना गाना एकाएक शुरू कर दिया तो जो कृष्ण घोड़ोंकी ओर मुँह किये खड़े थे वह अचानक यह सुनते ही पीछे मुँड पड़े और अर्जुनकी बातें गौरसे सुनने लगे। जैसे जैसे बातें सुनते जाते थे उनका चेहरा-मुहरा बदलता जाता था। ऐसा होते होते “अशोच्यानन्वशोचस्त्व” (२।११) शुरू करनेके पहले तक उनकी जो अलौकिक भावभंगी हो चुकी थी हमने उसीका चित्र खींचनेका यत्न किया है और उसीसे यहाँ आशय है। भला विश्वरूप दर्शनसे और गीतोपदेशसे क्या ताल्लुक ? वह तो गीतोपदेशके बीचकी हजार बातोंमे केवल एक है। मगर यहाँ तो स्पष्ट ही गीताके समूचे सवादका और योगका उल्लेख है। योग भी वह जिसे कृष्णने कहा था, जिसे वह कह रहे थे। क्योंकि साफ ही “कथयत” लिखा है। न कि जिसे दिखाया था। यह मार्केकी बात है।

एक बात और भी है । विश्वरूपके बारेमें ग्यारहवें अध्यायमें स्पष्ट ही कहा है कि अर्जुनके अलावे पहले किसीने भी उसे नहीं देखा था और न आगे कोई देख ही सकता है । यह बात हमने ग्यारहवें अध्यायके उन श्लोकोको उद्धृत करके थोड़ी ही देर पहले सिद्ध की है । किन्तु यह बात भठी हो जाती है यदि सजय उस विश्वरूपको याद करता है । क्योंकि स्मृतिके पहले तो देखना जरूरी है न ? बिना देखे स्मृति कैसी ? अर्जुन या कृष्णके मुखसे जो कुछ वर्णन ग्यारहवें अध्यायमें आया था केवल उसे वहाँ कह देना और बात है । वह जैसेका तैसा सुनके ही हो सकता था । मगर उसमें वह मजा स्वयं सजयको नहीं मिल सकता था जो देखनेमें मिलता । देखे हुए हीका जो प्रबलतम सस्कार होता है वही जगके उसे ला खड़ा करता है आँखोंके सामने । सुने हुएके बारेमें यह बात नहीं होती, नहीं हो सकती । सजयको दिव्य दृष्टि मिलने पर भी ग्यारहवें अध्याय-वाले कृष्णके वचनसे ही सिद्ध है कि वह विश्वरूप न तो पहले किसीने देखा था और न आगे कोई देख सकेगा । तब सजय उसे देख सकता था कैसे ? यह बात मानी कैसे जा सकती है ? लेकिन इस श्लोकके पदोको पढ़के कोई भी कह सकता है कि आँखों देखे स्वरूपका ही उल्लेख सजय करता है । फलतः उपदेशके आरम्भवाले रूपसे ही यहाँ तात्पर्य है ।

इसके सम्बन्धमें इसी श्लोकमें एक और भी प्रमाण मिल जाता है । हमने तो पहले ही कहा है कि विलक्षण और अलौकिक होनेके नाते ही उस सवादको आँखोंके सामने बराबर नाचनेवाला मानके उसे बार-बार 'एतत्', 'इमम्' कहा है । लेकिन कृष्णका विश्वरूप तो और भी ज्यादा आँखोंके सामने नाचनेवाला था । फिर भी उसे इसी श्लोकमें 'तच्च' कह दिया है । 'तत् च'में उसे 'तत्' या दूरका कहनेके क्या मानी हो सकते हैं ? यह तो उलटीसी बात मालूम होती है । दरअसल 'एतत्' तो उसीको कहना उचित था । हाँ, उसमें एक खतरा जरूर था । कृष्णके उपदेशके

समयके रूपके बाद विश्वदर्शनके समय विश्वरूप आया था। उससे निकटका यही पड़ता था। इसलिये एतत् कहनेसे स्वभावतः लोग इसे ही समझ सकते थे। क्योंकि पहला रूप अपेक्षाकृत इससे दूर पड़ जाता था। इसीलिये सजयने 'तत्' कह दिया और सारा भ्रमेला ही खत्म हो गया। क्योंकि अब तो मौका ही न रहा कि विश्वरूपका खयाल भी किया जाय। मगर जो लोग फिर भी विश्वरूपको ही मानते हैं उनके लिये तत्का औचित्य बताना कठिन है।

गीतोपदेशकी बातोंका उपसंहार करते हुए अन्तमें सजयने धृतराष्ट्रको धोकेमें रखना उचित न समझ विजय तथा पराजयके सम्बन्धमें भी अपनी स्पष्ट राय दे दी कि कौन जीतेगा, कौन हारेगा। इसका कारण भी धीरेसे बता दिया। जिस पक्षमें योगेश्वर कृष्ण हो जो सभी युक्तियोंके आचार्य हैं और जहाँ पार्थ जैसा धनुर्धर हो उस पक्षकी जीत न होगी तो होगी किसकी? यह तो मोटीमी बात है। शायद धृतराष्ट्रके मनमें कुछ आशा बँधी थी। क्योंकि एक तो वह अपने लड़कोंके मोहमें बुरी तरह फँसा था। दूसरे लोभ और मोहके करते उसकी विवेक-शक्ति नष्ट हो चुकी थी। ऐसी दशामें गीतोपदेशका युद्धपर क्या असर होगा यह बात वह शायद ही समझ सकता था।

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीविजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥७८॥

जहाँ—जिस पक्षमें—योगेश्वर कृष्ण हैं (और) पार्थ (जैसा) धनुर्धर हैं वही लक्ष्मी, विजय, ऐश्वर्य और पक्की—अटल—नीति है, यही मेरा निश्चय है ॥७८॥

अटल और पक्की नीति जही रहेगी वही विजय भी होगी और उसके बाद उसमें स्थिरता भी आयेगी। इसीलिये तो भारविने किराता-जुनीयमें कहा है कि जिस चीजको दुर्योधनने जैसे-तैसे जीत लिया था वह

उसीको नीतिके बलसे सदाके लिये जीत लेना—उस विजयको स्थायी कर लेना—चाहता है, “दुरोदरक्षमजिता समीहते नयेन जेतु जगती सुयोधन” (१।७) । कहनेका आशय यही है कि पांडवोंकी जीत भी होगी और वह स्थायी भी हो जायगी ।

लक्ष्मी या सम्पत्ति और ऐश्वर्यमें अन्तर है । ऐश्वर्य व्यापक चीज है । शासनादि भी इसमें आ जाते हैं । भूतिका अर्थ विस्तार है, फैलाव है और हमने ऐश्वर्य इसीको कहा है । ध्रुवा नीति कहनेसे कच्ची और बराबर बदलनेवाली दुर्योधनकी नीति घातक सिद्ध हो जाती है । चाहे जो हो । फिर भी नीति तो पक्की और स्थायी होनी चाहिये और गीताने उसीपर जोर दिया है ।

इस अध्यायका विषय मोक्षसंन्यासयोग लिखा है । इससे स्पष्ट है कि संन्याससे ही शुरू करके अन्तमें भी संन्यास ही आया है और उमीके साथ मोक्ष भी । यो तो शुरूमें गीतामें दूसरे ढंगके भी संन्यासका वर्णन आया है और अठारहवें अध्यायके शुरूमें भी उसीको सभी कर्मोंके सदा त्यागके रूपमें लिखा है । मगर उससे मोक्ष तो होता नहीं । इसीलिये वह इस अध्यायका और गीताका भी विषय कभी हो नहीं सकता । हाँ, अन्तके ६६वें श्लोकमें मोक्षके साधनके रूपमें जिस संन्यासका वर्णन किया है वही गीताको मान्य है और वही इस अध्यायका विषय है । चौथे अध्यायमें भी संन्यास आया है । मगर एक तो वह ज्ञानके साथ आया है । दूसरे उस अध्यायका वही अकेला विषय नहीं है । हाँ, पाँचवेंका विषय सिर्फ संन्यास ही है । फिर भी यहाँ उसीको स्पष्ट कर दिया है कि उससे केवल ज्ञान ही नहीं होता, किन्तु मोक्ष भी मिलता है । इस प्रकार तीन अध्याय इस संन्यासके प्रतिपादनमें लगे हैं ।

इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे श्रीकृष्णा-
र्जुनसंवादे मोक्षसंन्यासयोगो नामाष्टादशोऽध्यायः ॥१८॥

श्रीमद्भगवद्गीताके रूपमें उपनिषद् रूपी ब्रह्मज्ञान-प्रतिपादक योग-शास्त्रमें जो श्रीकृष्ण और अर्जुनका सवाद है उसका मोक्षसंन्यासयोग नामक अठारहवाँ अध्याय यही है ।

कुछ लोगोंने 'इति'का अर्थ 'समाप्त हुआ' ऐसा किया है । मगर सच पूछिये तो उसका अर्थ है 'यह' । यह पहले कही गई बातकी ही ओर इशारा करके उसीको याद कराता है । "इत्यहं वासुदेवस्य" (१८।७४) तथा "इति ते ज्ञानमाख्यातम्" (१८।६३) आदिमें सर्वत्र यही अर्थ इति शब्दका माना गया है । हमने यही लिखा भी है । समाप्ति तो अर्थसिद्ध चीज है, न कि शब्दार्थ और वह भी कुछ जँचती नहीं है । इसीसे हमने उसे छोड़ दिया है ।

गीता-हृदय के मूल श्लोकों की वर्णानुक्रमणिका

श्लोक के बाद पहिले पृष्ठ सख्या दी गई है
फिर डैश के बाद श्लोक सख्या

अकीर्ति ४५०-३४

अग्नि ६८६-२४

अच्छेद्य ४४२-२४

अक्षर ६७५, ७३७-३, ३३

अजो ५६४-६

अज्ञ ५६६-३६

अत्र ४०१-४

अथ ४०४, ४४४, ४५०, ५५०,

७७२, ७७२-२०, २६, ३३,

३६, ६, ११

अथवा ६४३, ७३८-४२, ४२

अदृष्ट ७५७-४५

अद्वेष्टा ७७८-१३

अधि ६७४, ६७५, ८७२-२, ४, १४

अधर्म ४०६, ८८२-४१, ३२

अध्यात्म ७६२-११

अध ८२२-१

अध्ये ६२३-७०

अनन्त ४०३, ७३६-१६, २६

अन्ये ४०२, ७६६-६, २५

अन्त ४३४, ६६६, ६७७-१८,

२३, ५

अन्नाद् ५२६-१४

अना ६२३-१

अनन्य ६८१, ७०८-१४, २२

अनादि ७५०, ८०२-१६, ३१

अन ७७६-१६

अनेक ७४८, ७४६, ८४२-१०,

१६, १६

अनिष्ट ८७१-१२

अनु ८५३, ८८०-१५, २५

अभि ८५३-१२

अपर ५६३, ५८३, ६५३-४, ३०, ३१

अपाने ५८३-२६

अपि ५८४, ७१४-३६, ३०

अभ्यास ६७८, ७७२-८, १०

अमी ७५१, ७५२-२१, २६

अमा ७६२-७

अफला ८५३-११

अयति ६४०-३७

अप्रकाश ८१०-१३	आख्याहि ७५३-३१
अवाच्य ४५१-३६	आचार्या ४०७-३४
अयुक्त ८८१-२८	आत्म ८४३, ६३८-१७, ३२
अपर्या ४०२-१०	आढ्य ८४२-१५
अयने ४०३-११	आदित्या ७३४-२१
अवि ४३२, ७६३-१७, १६	आन्नहा ६८२-१६
अव्यक्त ४४४, ४४६, ६८४, ६८५, ६६७-२५, २८, ६८, २१, २४	आपूर्य ५०७-७०
अव ७०१-११	आत्मान (उप०) ४८२-३
अदेश ८५४-२२	आयुषा ७३६-२८
अभय ८३८-१	आयु ८५२-८
अशोच्य ४२७-११	आरुह ६२५-३
अशब्द ६६३, ८६२-३, २८	आवृत ५५१-३६
अशास्त्र ८५०-५	आश्चर्य ४४७-२६
अश्वत्थ ७३५-२६	आशा ८४२-१२
अस्माक ४०२-७	आसुरी ८४३-२०
अस ६३६, ६४०-३५, ३६	आहार ८५२-७
असक्ति ७६२-६	आहु ७३२-१२
असौ ८४२-१४	इत्य ७६०-५०
असक्त ६०१-४६	इत्यह ६२६-७४
असत्य ८४०-८	इति ७६६, ६१२, ८३१-१८, ६३, २६
अहो ४१०-४५	इद ६६२, ७८६, ८०८, ८४२, ६२३-१, १, २, १३, ६७
अह ७०३, ७०६, ७३१, ७३४, ८२८, ८४३, ६०२, ६१६- १६, २४, ८, २०, १४, १८, ५३, ६६	इन्द्रिय ५४८, ५५१, ५५१-३४, ३६, ४२
अहिंसा ७२४, ८३८-५, २	इन्द्रिया ४८२, ५०३, ७६२-४, १७, ८

इच्छा ७६०, ६६८-६, २७

इम ५५६-१

इष्टान् ५२६-१२

इह ६१६, ७०७-१६, ७

ईश्वर ६११-४४

उत्काम ८२७-१०

उत्तम ८२६-१७

उच्चै ७३५-२७

उत्सन् ४१०-४४

उत्सीद ५३७-२५

उदार ६६४-१८

उदासीन ८१२-२३

उप ७६२-२२

ऊर्ध्व ८११, ८२२-१८, १

एतत् ६५४, ७५४-६, ३५

एतन् ६४२-३६

एतान् ८७०, ८४१, ४०७-६, ६,
३५

एतै ८४४-२२

एव ४०५, ७४५, ७४८-२४, ३,
६

एवं ४११, ४२१, ५२६, ५५२,
५५६, ५७२, ५८३, ७६८-
४७, ६, १६, ४३, १, १५,
३२, १

एवा ७३०-७

एषा ४५५, ५०८-३६ ७२

ॐ ६७६, ८६२-१३, २३

ऋषि ७८७-४

कच्चित् ६४२, ६२५-३८, ७२

कट्वम्ल ८५२-६

कथ ७३३, ४०८, ४१४-१७, ३७,
४

कर्म ४६८, ४७०, ५२६, ५३३,
५७५, ५७५, ८१०-४७, ५१,
१५, २०, १७, १८, १६

कर्म ५१५-७

कर्शयन् ८५०-६

क्लेशो ७६६-५

क्लैव्य ४१३-३

कवि ६७८-८

क्रोधाद् ४८४-६३

कस्मात् ७५४-३७

कृषि ८६४-४४

कार्पण्य ४१६-७

कार्य ७६७, ८७०-२०, ६

कालो ७५३-३२

काये ६११-११

काम ५५०, ६१७, ८४१-३६, २६,
१०

कामै ६६५-१०

काम्या ८६८-२

कामात् ४६०-४३

काक्ष ५६८-१२

दष्ट्रा ७५१-२५

दिव्य ७४६-११

दिवि ७४६-१२

द्वा ८२६-१६

दातव्य ८५४-२०

द्यावा ७५०-२०

दु खे ४७५-५६

दु ख ८७०-८

दूरे ४६६-४६

देहि ४२६-१३

देही ४४७-३०

देव ८५३-१४

देवान् ५२६-११

दैव ५८२-२४

दैवी ६६२, ८३६-१४, ५

दोषै ४१०-४३

द्रुपदो ४०४-१८

द्रव्य ५८२-२८

दृष्ट्वा ४०१, ४०६, ७६०-२,
२८, ५१

द्रोण ७५३-३४

द्युत ७३७-३६

द्वी ८३६-६

दडो ७३८-३८

दभो ८३६-४

धर्म ४०१-१

ध्या ४८४, ७६६-६२, २४

धूम ५५१, ६८७-३८, २५

धृत्या ८८३-३३

धृष्ट ४०१-६

न ४०६, ४२७, ५१५, ५४१, ६१४,

६१४, ७५६, ८२३, ८७१,

८६०-३२, १२, ४, २६, १४,

१६, ४८, ३, १०, ४०

न च ४१५, ६६४, ६६८, ६२३-६,

४, ६६६

न मा ५७२, ६६२-१४, १५

न मे ७२३, ५३५-२, २२

न तु ७४७-८

न तत् ८२३-६

नभ ७५१-२४

नम ७५५-४०

न हि ४२१, ५१५, ५६८, ८७१-
८, ५, ३८, ११

नष्टो ६२७-७३

ना ४३०, ५०२, ६१४-१६, ६६,
१५

नाह ६६७, ७६१-२५, ५३

नात्य ६३३-१६

नान्य ८११-१६

नान्तो ७३८-४०

नि ५१६-८

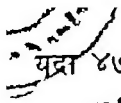
निमि ४०६-३१

निमनि ८२३-५

निराशीर्य ५८१-२१	प्रयाण ६७८-१०
नियत ८८०, ८७०-२३, ७	पृथक् ८८०-२१
निश्चय ८६६-४	प्रसाद ४६०-६४
निहत्य ४०७-३६	पार्थ ६४२-४०
नेहा ४५६-४०	पाच ४०३-१५
नैते ६८७-२७	प्राप्य ६४३-४१
नैन ४४२-२३	पिता ७५६, ७०४-४३, १७
नैव ५३०, ६११-१८, ८	पुरुष ६८५, ७६८-२२, २१
पर ८०७, ७३२-१, १२	पुरोधसा ७३५-२४
परम् ६८४-२०	पुण्य ६५६-६
परित्राण ५६४-८	पूर्वा ६४६-४४
पश्य ४०१, ७४७, ७४७-३, ५,	बन्धु ६२८-६
६	बल ६५६-११
पवन ७३६-३१	बहि ७६३-१५
पश्यामि ७४६-१५	बहूनि ५६४-५
पत्र ७११-२६	बहूना ६६४-१६
पच ८७२-१३	ब्रह्म ५८२, ६११, ६०२-२४, १०,
प्रकृते ५४१, ५४१-२७, २६	५४
प्रज ४७५-५५	ब्रह्मणो ८१३-२७
प्रकृति ७६६, ६६७-१८, ८	ब्राह्मण ८६४-४१
प्रकाश ८१२-२२	बाह्य ६१६-१६
प्रकृत्यै ८०१-२६	बीज ६५६-१०
प्रवृत्ति ८८२, ८४०-३०, ७	बुद्धि ४७०, ७२३-५०, ४
प्रलपन् ६११-८	बुद्ध्या ६०२-५१
प्रह्लाद ७३६-३०	बुद्धे ८८२-२६
प्रशान्त ६३१, ६३६-१४, २७	भक्त्या ७६१, ६०२-५४, ५५
प्रयत्न ६४७-४५	भयात् ४५१-३५

भव ७४५-१	माम् ६८२, ७१४-१५, ३२
भवान् ४०२-८	मान ८१२-२५
भूय ७२३-१	मुक्त ८८१-२६
भूत ६८४-११	मूढ ८५४-१८
भूमि ६५३-४	मृत्यु ७३७-३४
भीष्म ४०५-२५	मोघ ७०१-१२
भोक्ता ६१८-२६	य ४३५, ४५०-१६, ३२
भोगै ४६०-४४	य ८४५, ६२३, ४७६-२३, ६८,
मत् ७६१, ७३१, ६५४-५५, ८, ६	५७
मदनु ७४५-१	यत् ८८७, ७११, ६०५-३७, २७,
मन्मना ७१६, ६१६-३४, ६५	५
मन्यसे ७४५-४	यतन् ८२७-११
मनुष्य ६५३-३	यत् ६१८-२८
मया ७५६, ६६४, ६६८-४७, ४	यज्ञ ५२६, ५२६, ५८३, ८७०-६,
१०	१३, ३१, ५
मय्या ६५२, ७६८-१, २	यजन्ते ८५०-४
मम ८०८-३	यज्ञे ८६२-२७
मयि ५४२, ७६२-३०, १०	यन्त्र ७५६-४२
ममैव ८२४-७	यन्त्रा ७३८-३६
मन्वित्त ६०५-५८	यत्तु ८८०-२२
मन ८५३-१६	यत्तु ८८०-२४
मय्येव ७७२-८	य एव ७६६-२३
महा ७६०-५	यथा ६६४, ७५२, ७५२, ८०२,
महात्मा ७०१-१३	८०२, ६३४-६, २८, २६,
महर्षय ७२४-६	३२, ३३, १६
महर्षी ७३५-२५	यदक्षर ६७६-११
मा ७५६, ८१३-४६, १६	यद्यदा ५३५-२१

वर्णानुक्रमणिका



यदा ४७१, ४७७, ५६४, ८०२,
८१०, ८२८-५५, ५८, ७,
३०, १४, १२

यत्र ६३३, ६३५, ६८६-७५, २०,
२३

यद्य ७३८, ४०८-४१, ३७

यदि ४१०, ५३५-४६, २३

य ४७६-५७

यततो ४८०-६०

यत्रै ५८४-३७

यदृच्छा ५८१-२२

यज्ज्ञात्वा ५८४-३५

यदा ६२६, ६३४-४, १८

यदग्रे ८८७-३६

यदह ६०५-५६

यत ८६८-४६

यया ८८२, ८८३, ८८४-३१,
३४, ३५

यस्तु ५१६-७

यस्तु (उप०) ४८२, ४८३, ४८२,
४८२-५, ६, ७, ८

यस्त्वा ५३०-१७

यन्मान् ७७६-१५

यस्य ८७३, ५७५-१७, १८

य हि ४३०-१५

य ६२३, ६३५, ६७७-२, २२, ६

यतो ६३६-२६

यस्मात् ८२६-१८

यत्तु ८५४-२१

या ५०६, ८५२-६६, १०

यावत् ४०५, ८०१-२३, २६

याम् ४६०-४१

यावान् ४६५-४६

यान्ति ७०६-२५

युधा ४०२-६

युक्त ६११-१२

युक्ता ६३४-१७

युञ्जन् ६३७-२८

येषा ४०७-३३

ये ५४३, ५४४ ५६८, ६१६,
६५६, ७०६-३१, ३७, ११,

२२, १२, २३

येषान् ६६८-२८

ये ७६८, ७७१, ७८०, ८४६-३,
६, २०, १

योस्त्य ४०५-२४

योग ४६६, ६००, ६१०-४८, ४१
७

यो ६१७, ६३७, ६३६, ७२३,
८३१, ६६५-२४, २६, ३३,

३, १६, २१

योगी ६३१-१०

योगिना ६४६-४७

यो ७७६-१७

वर्णानुक्रमणिका

रसो ६५६-८
 रजसि ८१०-१५
 रजस् ८०६-१०
 रजो ८०६-७
 राग् ४६०-१४
 राज ६६३-२
 राजन ६३०-७६
 रागी ८८१-२७
 रुद्रा ७४५, ७५१-२२, २२
 रूप ७५१-२७
 लभन्ते ६१७-२८
 लिलिह्यसे ७५२-३०
 लोके ५१३-३
 लोभ ८१०-१२
 वक्त्राणि ७५२-२७
 वक्तु ७३३-१५
 व्यवसाया ४६०-४१
 व्यामिश्र ५१२-२
 व्यास ६२६-७५
 वायु ७५५-३६
 विस्तरेण ७३४-१८
 विज्ञान (उप०) ४८२-६
 वासासि ४३८-१२
 विधि ८५३-१३
 विविक्त ६०२-५१
 विद्या ६१५-१८
 विषया ४७८, ८८७-५६, ३८

विहाय ५०८-७१
 वीत ५६७-१०
 वेदा ४३८, ६६८-२१, २८
 वेदेषु ६८७-२८
 वेपथु ४०६-३०
 वेदाना ७४५-२२
 वृष्णीना ७३७-३७
 वृहत् ७३७-३५
 शक्तोति ६१६-२३
 शनै ६३६-२५
 शमो ८६४-४२
 शरीर ८२४, ८७२-८, १५
 शुक्ल ६८७-२६
 शुचौ ६३१-११
 शुभ ७११-२८
 शौर्य ८६४-४३
 श्रद्धा ५६६, ६२३-३६, ७१
 श्रद्धया ८५४-१७
 श्रुति ४७१-५३
 श्रेयान् ५४८, ५८४, ८६६-३५,
 ३३, ४७
 श्रेयो ७७८-१२
 श्रोत्र ५८२, ८२४-२६, ६
 स ४०४, ५६०, ६६५-१६, ३, २२
 सखेति ७५५-४१
 सक्ता ५३८-२५
 सन्तुष्ट ७७८-१४

वर्णानुक्रमणिका

५३३

गन्यास ६०३, ६०५, ६०५, ८६८—

१, २, ६, १

सकरो ४०६-४२

सदृश ५४४-३३

मतत ७०१-१४

म ७६६-४

नम ७७६-१८

नम ८०१, ८०१-२७, २८

मम ८१२-२४

सत्त्व ८०६-६

सत्य ८०८-५

सत्वात् ८१०-१७

सत्त्व ८५०-३

सद्भावे ८६२-२६

मर्व ६१३, ६३७, ६२८, ६७६,

७३२, ८०८, ८०६, ८२८,

८०४, ८१६, ८६७, ८८०-

१३, २६, ३१, ११, १४, ४,

११, १५, ५६, ६४, ७, २०

सर्वा ५८२-२७

सर्वत ७६३-१३

सर्वेन्द्रिय ७६३-१४

सकल्प ६३५-२३

स्वभाव ६०५-६०

सर्गा ७३६-३२

सहस्र ६८४-१७

सहज ८६६-४७

स्वधर्म ४४७-३१

स्थित ४७४-५४

सह ५२६-१०

स्थाने ७५४-३६

स्वे ८६८-४५

साख्य ६०५-४

साधि ६७१-३०

सिद्धि ६०१-४६

सुख ४५१, ६३५, ८८५-३८, २०
३६

सुदुर्दर्श ७६१-५२

सुहृन् ६२६-६

हतो ४५१-३५

हन्त ७३४-१६

हृषीकेष ४०४-२२

